

مركز البحوث العربية



الجمعية العربية لعلم الاجتماع

قضايا المجتمع المدنى العربى

فى ضوء أطروحات جرامشى

أبحاث ومناقشات الندوة التي عقدت بالقاهرة

- د. أمينة رشيد
- د. الطاهر لبيب
- د. فيصل دراج
- د. عبد القادر الزغل
- د. نصر حامد أبو زيد
- عطية الصيرفى
- فريدة النقاش
- هانى شكر الله
- جوزيبى فاكا
- بيتر جران
- د. ليلى عبد الوهاب
- د. فريال غزول
- د. نادية رمسيس
- د. عمار بلحسن
- دلال البزرى
- منى صادق سعد
- عريان نصيف
- كمال عباس
- يسرى مصطفى
- عصام فوزى
- عادل السيوى

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/رمزي حنكي

القاهرة

مركز البحوث العربية الجمعية العربية لعلم الاجتماع

قضايا
المجتمع المدنى العربى
فى ضوء أطروحات جرامشى

الناشر

مؤسسة عيبال للدراسات والنشر
مركز البحوث العربية

- نشرت دار عيبال أعمال ندوة «المجتمع المدنى فى الوطن العربى فى ضوء فكر جرامشى» فى طبعة دمشق ١٩٩٢ تحت عنوان «جرامشى ، قضايا المجتمع المدنى».
- و يصدر مركز االبحوث العربية طبعة خاصة من أعمال الندوة بالقاهرة ١٩٩٢.

التنفيذ الفنى فى
مركز البحوث العربية
للدراسات والتوثيق والنشر
١٤ ش عبد العزيز الدرينى - المنيل - القاهرة
ت ٣٦٢٥٦٨٧ فاكس : ٣٤١٩٣٨٣
تلكس : Naoom un ٢٣١٧٢

المساهمون والمناقشون فى الندوة

أحمد كامل عواد (مصر)
أحمد الأهوانى (مصر)
أشرف حسين (مصر)
أمينة رشيد (مصر)
انطونيو ديميو (ايطاليا)
بشير السباعى (مصر)
بيتر جران (الولايات المتحدة)
جوزيبى فاكا (ايطاليا)
حلمى شعراوى (مصر)
حيدر إبراهيم (السودان)
دلال البزرى (لبنان)
سيد االبحراوى (مصر)
صلاح عدلى (مصر)
طاهر لبيب (تونس)
عبد القادر الزغل (تونس)
عريان نصيف (مصر)
عصام فوزي (مصر)
عطية الصيرفي (مصر)
على بركات (مصر)
على فهمى (مصر)
عمار بلحسن (الجزائر)
فريال جبورى غزول (العراق)
فريدة النقاش (مصر)
فيصل دراج (فلسطين)
كمال عباس (مصر)
ليلى عبد الوهاب (مصر)
منى أنيس (مصر)
منى صادق سعد (مصر)
نادية رمسيس فرح (مصر)
نصر حامد ابو زيد (مصر)
هانى شكر الله (مصر)
لطيفة الزيات (مصر)
يسرى مصطفى (مصر)
يوسف درويش (مصر)

المحتويات

المحور الثالث

فى الفكر والممارسة

المحور الرابع

تجارب عربية وعالمية

تصدير طبعة القاهرة

ينشر مركز البحوث العربية فى القاهرة هذه الطبعة من بحوث ومناقشات ندوة «المجتمع المدنى العربى فى ضوء أطروحات جرامشى» والتي عقدت فى نوفمبر ١٩٩٠. تأكيداً لاهتمامنا بالموضوع والرغبة فى وصوله لأكبر قاعدة من القراء فى مصر والوطن العربى عامة.

ولقد كان التعاون مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع ومؤسسة عيبال للنشر عوناً كبيراً فى انعقاد الندوة ونشر أعمالها. وقد صدرت الطبعة الأولى فى دمشق عن «مؤسسة عيبال» مباشرة تحت عنوان «غرامشى وقضايا المجتمع المدنى» عام ١٩٩١ مع مقدمة دراسية عن حياة جرامشى ولكننا شعرنا فى القاهرة أن أعضاء الجمعية العربية لعلم الاجتماع والباحثين فى المركز والهيئات الثقافية المعنية بهذه القضية لا تتوفر لهم فى سوق القاهرة الثقافى ومكتباتها النسخ الكافية لاحتياجاتهم فطبعنا هذا العدد المحدود تلبية لحاجة ملحة شعرنا بها.

نعود فنؤكد تقديرنا «لمؤسسة عيبال» بدمشق والجمعية العربية لعلم الاجتماع وأمانتها العامة بتونس. ونعتقد أن أبحاث هذه الندوة ليست فى حاجة لمزيد من التقديم.

مركز البحوث العربية.

تصديــــــر

د. أمينة رشيد - مقررة الندوة

لماذا جرامشى؟

كان هذا هو السؤال الذى طرحه البعض علينا. وسط هموم العالم العربى، فى التحديات التى يواجهها على جميع المستويات والدروب المتعرجة للسياسة، واختناق الطرق المختلفة للفكر، ومعاناة الحياة الجماهيرية بين الاستغلال والاستهلاك، يأتى السؤال منطقيا: فيما يهمنا فكر فيلسوف مناضل أيطالى، عاش ومات فى أقل من نصف قرن، وقضى عمره القصير فى التفكير والنضال من أجل مجتمعه الإيطالى فى ظل اوروبا المتغيرة القديمة- الجديدة ونشأة مجتمع إشتراكى فى الشرق، كان يطرح فى آن الآمال والمخاوف بين الأفق المبتكرة والأساليب المعتادة؟ لماذا يحتفل مركز البحوث العربية والجمعية العربية لعلم الأجتماع بهذا المناضل العظيم حقا فى رأى الجميع لكن المخالف للفكر التقدمى السائد فى رأى الآخرين، بينما يراه البعض يساريا متطرفا، ويعتقد البعض الآخر أنه مراجع مصلح للفكر الماركسى؟

والآن ، ونحن ما زلنا نعانى من وقائع ونتائج «حرب الخليج»، وقد جدد الإستعمار احتلاله الوحشى وتفاقم جشع الهيمنة الإمبريالية بلا مثيل فى الماضى، فما أهمية هذا كله؟

أعتقد أننا انجذبنا لفكر جرامشى، وقررنا إقامة ندوة للأحتفال بالذكرى المئوية لولادته لسببين، أساسيين:

١- الأول، أننا نؤمن بأن المفكرين الكبار فى العالم يعتبرون جزءا من تراثنا المناضل، كمفكرين يساريين ناقدين للأنظمة السائدة وللفكر القائم.

٢- الثانى، والأساسى، أننا فى سعينا لفهم واقعنا العربى المتعثر رأينا فى فكر جرامشى نموذجا لمناضل

عرف كيف يطرح خصوصية قضايا الثورة فى بلاده مع عالمية المفاهيم، ونوعية تراثه الإيطالى فى كلية مبادئ الحركة التاريخية العالمية.

وقد انطلق جرامشى فى رؤيته الثورية من سؤالين أساسيين:

١- لماذا بدأت الثورة فى روسيا القيصرية المتخلفة وليس فى الغرب الصناعى المتقدم، كما تنبأ بذلك ماركس وانجلز؟

٢- كيف تساعد الخبرة التاريخية لإيطاليا وواقع مثقفيها الخاص على فهم أفضل لشروط التقدم والثورة نظرا لإنقسام البلاد إلى شمال صناعى مزدهر وجنوب فلاحى متخلف ما زال تحت سيطرة الهيمنة الثقافية للمجتمع التقليدى؟

ومن هنا وصل جرامشى إلى تشكيلة لقضية المجتمع المدنى، الذى نرى فيه سؤالنا نحن فى هم عالمنا العربى الذى ما يزال يعانى من الفروق الطبقية الهائلة والإحتلال الأجنبى والتبعية، ومن هيمنة النظم الأجنبية فى غياب الديمقراطية وأبسط حقوق الوجود الانسانى، بعد أكثر من قرن ونصف من بداية نهضتنا العربية وطرحنا لموضوع هوية الإنسان العربى وحريته وشروط العدالة والمساواة، فى مقابل الأنظمة القهرية فى الداخل والتهديدات الخارجية المختلفة، وللغزو الإمبريالى المتجدد، جيلا بعد جيل.

فقد بلور جرامشى مفهوم المجتمع المدنى فى ضوء وعيه بخطورة مؤسسات الدولة الأيديولوجية، التى تضيف إلى آليات القمع - الجيش، البوليس - المحاكم، القوانين والتشريعات- طرق الإقناع : الإعلام، التعليم ، الإعلان، ...إلخ. فدرسها جرامشى فى فاعليتها الخاصة فى الدول المتقدمة حيث تلعب دورا أساسيا فى إحباط حركات المقاومة والتمرد وخلق «أساطير» حديثة تغذى أحلام الجماهير وتستبدل الأهداف والرغبات فى العالم بديل زائف ومستلب، بينما تبقى الدولة القمعية أساسية فى العالم المتخلف. وهنا نستطيع أن نتساءل : ما هو الدور الحقيقى للأجهزة الأيديولوجية فى عالمنا العربى، وما هو شرط المجتمع المدنى فيه، بين المؤسسات التقليدية المستمرة وعناصر التبعية للعالم «المتقدم» فى ثوب الأيديولوجيات التكنولوجية وبين إمكانية إزدهار فكر آخر ومؤسسات أخرى تخلق ظروفا لمساعدة الإنسان العربى الحر، المسئول، وحمايته فى خلقه لحركة تغيير لفعاليات السلطة وعلاقات القوة فى المجتمع العربى.

ركز جرامشى على دور المثقفين كعنصر أساسى للوعى، سواء مثلوا الفكر التقليدى للمثقف المحافظ، أو المجموعات المنتجة الحديثة التى يفرزها المجتمع الصناعى أو الرؤية الثورية فى المجتمع الطبقى. فالمثقف نتاج الثقافة ومنتج لثقافة، ينبغى أن تدرس ظروف هذه وتلك من أجل تحرير قوى الفكر والإنسان من التبعية للمؤسسات الأيديولوجية. ولذلك نظر جرامشى للممارسة الجماعية للحزب «كالأمير الجديد»، اى المثقف الجماعى، كالضمان الأساسى لجرأة النظرية والممارسة من أجل خلق الإنسان الجديد، الذى يقع على عاتقه تحرير القوة المنتجة للجماهير، فى حركة رفض مستمر ومتحدد لوسائل القمع والكبت والضغط الإدارى وشروط

وفاعليات السلطة فى البلاد.

كما اهتم جرامشى- وهنا أيضا تلتقى الخبرات والممارسات- باللغة القومية وبالثقافة الوطنية مبرزا لأهمية الأدب الشعبى «والحس العام» للجماهير، فكيف نحمى الاستقلال النسبى للأشكال الفنية والأدبية ونحترم خصوصية التراث الشعبى فى ظل التبعية لأشكال مستوردة من ناحية، على انها عالمية ومتفوقة، وفى ظل أسلوب الثقافة الرسمية، والتى من ناحية اخرى التى تفرض قراءتها للتاريخ وبلاغتها المدرسية وإعلامها المغرض؟

فى إطار هذه الهموم تشكلت محاور ندوتنا بين القضايا النظرية للمجتمع المدنى العربى من ناحية وبعض الخبرات العملية والتاريخية والإجتماعية من ناحية أخرى، بين القضايا النظرية لفكر جرامشى عن الثقافة والمثقفين، وبعض الخبرات التى طرحها جدل الفكر والممارسة فى بعض الميادين الأساسية للحياة الإجتماعية العربية : التعليم، البحث العلمى، التراث والدين، وممارسات الثقافة.

ومع وعينا بأن هذا الكتاب الذى نصدره لحوليات الندوة لا تنقصه الثغرات وبعض القصور، نرجو أن يقوم بهذه الوظيفة الأساسية : فتح الحوار الفكرى والتبادل حول الخبرات الإجتماعية والثقافية فى موضوع المجتمع العربى الجديد المتسق الهوية بين تراثه ومستقبله وشروط إمكان وضمان الإنسان العربى الحر المسؤول، القابل للاختيار والتجديد والفكر والحياة.

وفى ختام هذه الكلمة التمهيدية، يبقى أن نشكر كل من لولا وجوده ومعاونته لم تكن هذه الندوة قد تمت ،ولا كان من الممكن أن يصدر هذا الكتاب: شباب المركز، منى أنيس، سيد البحراوى، أشرف حسين ، عصام فوزى، لميس النقاش، وغيرهم ممن اسهم بالجهد والحوار.

كلمات افتتاحية

حلمـــى شعـــراوى

مدير مركز البحوث العربيـــة

السيدات والسادة

نرحب بكم فى لقاء الافتتاح لندوة / قضايا المجتمع المدنى فى الوطن العربى، فى ضوء فكر جرامشى، هذا الحدث الثقافى الهام الذى يشرف مركزنا ان يكون احد الاطراف القائمة به.

ولابد لى، منذ البداية، ان اسجل بالتقدير المشاركة الفعالة التى وجدها المركز من قبل الجمعية العربية لعلم الاجتماع، واخص بالذكر فيها أمينها العام الصديق الأستاذ الدكتور طاهر لبيب. كما لابد ان نسجل اعتزازنا برئيسها الاستاذ الدكتور عبد البأسط عبد المعطى الذى يغيب اضطرارا عن لقائنا هنا وهو احد منظميه ، ولولا المبادرة الكريمة من قبل الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بل والنموذج الذى تم بعقد ندوة مماثلة و مبكرة بمعهد "التنشيط الثقافى " والذى يديره صديقنا العزيز طاهر لبيب بتونس فى العام الماضى، لما قدر لنا ان نمضى بهذه الخطوات الثابتة فى عقد ندوتنا بالقاهرة ، لذا نرحب به ، شخصيا وبزملائه من الاساتذة اعضاء الجمعية الحاضرين هنا.

وليست كلمات الشكر بكافية لتعبر عن التقدير الخاص لمعهد جرامشى بايطاليا ، وهو المركز الدولى حول فكر جرامشى وتخليد اعماله ، والذى رحب منذ اللحظة الاولى بمبادرة المركز والجمعية ووضع تحت ايديهما بعض خبراته وشجع عقد الندوة لتكون مع ندوة تونس بداية عمل جيد لتعميق الفكر الاشتراكى العربى وآفاقه الرحبة.

وقد كان البروفيسور "جوزيى فاكا " المدير العام للمعهد فى مقدمة من قاموا بهذا الدور واذ نأسف لاعتذاره لمرضه فى آخر لحظة عن الحضور بنفسه وتقديم بحثه عن " مفهوم جرامشى عن المجتمع المدنى"، فاننا نحيى نائبه الاستاذ./ديميو الذى حضر ليمثل المعهد فى الندوة ويخصب نقاشنا بكل تأكيد.

وتطول قائمة الشكر لو اخذناها على امتدادها ، وهى حافلة بالجهود المشاركة والفعالة التى لاتستطيع ان نمضى دون تقدير اهمية مدلولاتها.

فالشكر ممدود الى الصديق الدكتور فيصل دراج واصدقائه فى دمشق، ممن يدعمون عمل دار " عيبال " للنشر لتلعب دورا متميزا فى الثقافة العربية باختيارات جديدة فى النشر او اختيار الجديد فى اساليب دفع الحركة الثقافية كالتعاون مع مركزنا لعقد هذه الندوة والتعاقد لنشر اعمالها ومساعدة بعض الباحثين العرب

على الحضور للندوة، فمرحبا واعتزازا بفيصل ومعذرة لزميليه يوسف سلامة (فلسطين) وعصام الخفاجى (العراق) الذى لم تسمح لهما الخلافات العربية ان يجتازوا حدوددنا بينما الصراع دائر حول الوحدة العربية !

ومثل هذا الشكر ممدود ايضا للمجلس القومى للثقافة العربية الذى لم يتردد لحظة واحدة فى قبول الدعوة والعمل على ارسال موفد عنه بل وتيسيرتذاكر السفر لاساتذة حالت ظروفهم وظروف وسائل الاتصال العربية ان يأتوا حتى الآن، مثل د. ابو بكر السقاف (اليمن) ، د. مسعود ضاهر (لبنان)

لعلى استنفذ هنا بعض وقت الزملاء الذين سيحدثونكم عن الندوة نفسها. لكنى اعرف انه «لا مجتمع مدنى بدون "مؤسسات"» ناهيك عن التأسيس، ولكنى اعرف ايضا ان البيروقراطية غالبا ما تسربلت باغطية المجتمع المدنى لتضيع مذاقه بل وتصرعة أحيانا! وحيث لا تنوى "مؤسسة" مركز البحوث العربية ان تمضى كثيرا إلى هذا الخطر .. لذا فمنذ اللحظة الأولى لنشأة فكرة الندوة سارعنا بتسليم القيادة لأحد عناصرها الفعالة الاستاذة الدكتورة امينة رشيد، عضو مجلس إدارة المركز وواحدة من القلائل فى الثقافة العربية من قراء جرامشى ومن العارفين به، فأدارت - كمقررة للندوة- اعمال اللجنة التحضيرية لتصل بها إلى اجتماعنا هذا. وسوف نتركها لتحدثكم لاحقا عن مدى الحرية التى تمتعب بها فى تخليق أنماط جديدة من الاعداد للندوة وفى مقدمتها السمنار الدورى الذى عقده هذا المركز لبضعة شهور تحت شعار «قراءات فى جرامشى»، والتعاون الذى لقيته من جماعة باحثى واصدقاء المركز وفى مقدمتهم الزميلين عصام فوزى ومنى أنيس.

قبل أن انسحب متعللا بمرضى لعدم التفصيل فى تقديم الشكر والتقدير المناسبين، والاعراب عن الامتنان الذى اشعر به نحو الكثيرين ممن تعاونوا معنا ليتيسر انعقاد هذه الندوة.

أشعر أنه كان لابد من قولة خاطفة عن هدف هذه المؤسسة المتواضعة من طرح موضوع المجتمع المدنى فى الوطن العربى الآن وفى ضوء فكر جرامشى تحديدا. ولكن ذلك سيرد بالتأكيد فى كلمات المتحدثين بعدى. دعونى هنا أقول فقط ان هذا المركز كان «مغامرة فكرية» من بدايته لمنتهاه، يشق عبابا عسيرا، ويركب صعابا، ويطمع فى زمن الاحباط الردئ، ويريد ضبط ايقاعه على بوصلة «الصحيح» و«التقدمية» فى زمن رياح الانتهازية والتراجع، ويؤمن بتراكم عمل الكتيب الشريف البسيط فى زمن النصف مليون امريكى فى «درع الصحراء » العربية الكبرى !

نطرح تطوير تراث الاشتراكية العلمية والتجارب الوطنية فيه فى زمن لا يشورون فيه على التحجر والتزييف قدر ما يلقى البعض فيه نفسه بالحجارة ويبيع ويشترى فى الوهم.

لكن ديوجين لم يكل يوما عن حمل المصباح الزيتى المتواضع، ليصبح فى ثقافة ، رمز الفهلوة والسحر والجلجلة، وفى أخرى ذلك الفانوس والطفل المستقبل .

هل قصدت هنا الاقتراب - من فهم جرامشى للفلكلور اوالمثقف مثلا ؟ ام ترانى ما زلت عن المركز المحدث

شكرا على حسن انتباهكم .

ومعذرة.

د. الطاهـر البيـب

أمين عام الجمعية العربية لعلم الاجتماع

حضرات السيدات والسادة، زميلاتي وزملائي الأعزاء،

ليس لي من كلمة الا في حدود ما يتسع لتتعبير عن شكرى لكم أولاً وعن اعتزاز الجمعية العربية لعلم الاجتماع بأن تكون طرفاً مشاركاً ، غير متردّدٍ في عمل جماعي كهذا الذى يجمعنا فيه انطونيو جرامشي حو نمط فى المعرفة الصارمة والفكر الفاعل فى مسار الممكن العربى....

يبدو جرامشي من أبرز المرشحين واقدرهم فى فكرنا العربى على تأجيل الاحكام التى بدأت صياغتها، بالجملة، ضد مناضلي الفكر والثورة فى العالم. ومهما يكن فلعله أقرب من بأستطاعتنا انقاده منهم. هذا يتطلب منّا استيعاباً لحضوره وجهدا غير منقطع لكى يكتمل هذا الحضور بنا وفينا. ان جرامشي ككل الافكار الكبيرة لا يقبل التجزئة ولا يطول حضوره الا مكتملاً.

لا شك ان ندوتنا سترسم لحضور جرامشي فى فكرنا العربى بعض مؤشرات حدوده وآفاقه. فى انتظار ذلك، اضيف أن جمعيتنا التى سعت فى إصرار وصبر إلى الثبات والانتاج، معتزة هذه المرة بأن تلتقى مع جهد الصديق حلمى شعراوى مديراً دؤوباً لمركز البحوث العربية وانسانا له ما نعلم ونقدر من روح البذل وسخاء الصدر.

ان التعاون بين مؤسساتٍ حريصة على استقلالها ومصداقيتها- كما هو شأن الجمعية والمركز - هو مسلك ممكن وضرورى من مسالك العمل فى المجتمع المدنى. لذلك كان لابد فى المراهنة عليه. ثم ان ندوة حول جرامشي تعنى فى حد ذاتها حدثا فاعلا فى المجتمع المدنى العربى. رجائى لها ولكم بعمل ناجح يرى النور يوماً وشكراً.

انطونيـــو ديميــــو

معهد جرامشى ايطاليا

اعتذر عن انى اتحدث بالفرنسية بسبب عدم اتقانى للعربية. واعبر عن شكرى لجميع منظمى الندوة. كما اعبر عن تأثرى لوجودى الآن فى مصر اناقش قضايا متعلقة بجرامشى مع مثقفين عرب فى مركز البحوث العربية.

انها مسـألة استثنائية، وهى وحود هذا المثقف الذى ولد فى جزيرة صغيرة فقيرة وفى بيئة فقيرة وانتج هذا التعميق للفكر الايطالى، ومن داخل السجن كتب هذه الاشياء المهمة بالنسبة للثقافة وبالنسبة للسياسة المناضلة فى ايطاليا.

هذا المثقف قليل الحظ المريض باستمرار والذى سجنته الفاشية لعدة سنوات - اثر تأثيراً كبيرا فى الثقافة الايطالية؛ وليس فى الشيوعية فقط. فليس هناك مثقف ايطالى اليوم شيوعى او غير شيوعى يستطيع الاستغناء عن جرامشى ضمن افقه الثقافى.

وفى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد رجوع الديموقراطية إلى ايطاليا لا يوجد مثقف او تيار فى ايطاليا إلا وهو معارض او متوافق مع جرامشى، ومحدد لموقعه بالنسبة لجرامشى.

انتشر جرامشى فى السبعينات فى الفكر الانجليزى و الفرنسى و الالمانى و وليس فقط الفكر الشيوعى ولكن الفكر الاوربى بشكل عام . ولم يقتصر تأثير فكر جرامشى فى ايطاليا على الفكر الشيوعى فقط، بل امتد تأثيره لكى يشمل الفكر غير الشيوعى.

فى البلاد المسماة بالاشتراكية كان جرامشى غير معروف بالنسبة لكثير من الاحزاب الشيوعية بل ومرفوض من بعضها ولقد اثر جرامشى فى ثورات سياسية كثيرة فى العالم، غير شيوعية اطلاقا، مثل الفكر الماركسى لامريكا اللاتينية، كما اثر فى فكر الجامعة الكاثوليكية فى امريكا اللاتينية ايضاً، وقد اثر فى الحركة الديمقراطية المناهضة لبينوشيه فى شيلى. ان فكر جرامشى ينمو بجانب الفكر الشيوعى فى هذه البلاد. واستفادت منظمات عديدة اشتراكية وغير اشتراكية من فكر جرامشى.ورغم ان فكر جرامشى ظهر مع

ثورة أكتوبر، إلا ان فكره يعتبر اضافة حقيقية للتحولات الفكرية الهامة التى حدثت بعد ذلك. ويمكن القول ان جرامشى هو اهم مفكر فى اوربا بعد ثلاثينات هذا القرن. وهذا معناه ان جرامشى يتجاوز الفكر الاتينى ويقيم جهازه المفاهيمى تطورا يختلف عما هو سائد فى الفكر الماركسى، وصالح حتى اليوم اننى اعتذر هنا عن عدم حضور الرفيق فاكا المدير العام لمعهد جرامشى لأنه مريض جدا.

وكان مخططا حتى آخر لحظة انه سيحضر بنفسه ولكنه سيحاول الحضور والاشتراك معنا فى المناقشات القادمة.

ويسعد مركز جرامشى ان يقيم العلاقات مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع ومركز البحوث العربية.

ونأمل ان تعقد ندوات اخرى عن جرامشى هنا وفى مدن عربية اخرى. وفى سردينيا يفكر معهد جرامشى فى الاحتفال العام القادم بالذكرى المؤية لميلاد جرامشى وسيكون هناك معرض سمعى ومرئى عن كل ما انتج وثمة مشروع قومى لطبع اعماله الكاملة، وستتحمل الحكومة الايطالية تمويل الاشراف على هذا النشر الوطنى لاعمال جرامشى، وستشارك الحكومة الايطالية معنا فى الاحتفال بالذكرى المئوية لهذا المفكر العظيم.وقد تكونت لجنة وطنية ايطالية للاحتفال .

ان ثمة ذلالة كبيرة لأن تتحول ايطاليا من قمع جرامشى وسجنه إلى الاحتفال به. كان جرامشى سجينا وها هو اليوم محتفى به .

واشكركم جميعا .

المحور الأول

قضايا المجتمع المدنى
مسائل نظرية

جوزيبي فاكا
ترجمة : عادل السيوى

تحليل الهيمنة، حرب الموقع والثورة السلبية

من الممكن لنا الان ، وبعد ان وصلنا الى هذه النقطة ، ان نبرز المحتويات الجديدة لمذهب "الهيمنة" ، ولكن التحقق من وجود هذه المحتويات ، لايمكن ان ينجز الا عبر عملية "تحليلية" ، وسوف تطرح هنا السؤال ، فيما اذا كانت نظرية الهيمنة تحتوى على تفهم جديد للسياسة ام لا ؟

يقول جرامشى إنه " من اجل ان تتخلق وتنمو إرادة جماعية " لابد من الكشف عن الشروط اللازمة لذلك[١] ، وسوف نبدأ بحثنا فى هذه الشروط ، باختبار مفهوم " الثورة السلبية " ، لانه يشكل مفتاحا حاسما فى تحليل العمليات التاريخية الآتية ، وسوف نستدعى هنا فقط الجوانب التى تدخل ضمن إطار البراهين الذى نتبناه .

ولعل اول نقطة يتعين علينا ان نوضحها ، هى ان المفهوم (نقلا عن فنشنزو كوكو) يجب ان يعالج مرة ثانية ، بهدف تحديد التوجهات التى سيطرت على التطور العالمى فيما بين الحربين .

لسنا هنا بصدد نسق تحليلى اكثر ثراء من مقولة " الثبات النسبى " التى ارساها الكومنترن [٢] ، وانما نحن بصدد نقلة جوهرية هامة فى تطور الفكر السياسى النظامى، اى امام فصيل مركزى اصيل ومغاير للمفاهيم الماركسية اللينينية ، وسنجد فى الواقع عند رجوعنا الى التدقيقات المذكورة فى الدفتر رقم ١٥ (الفقرة ١٧ - ابريل/مايو ١٩٣٣) أن اخر هذه التدقيقات ومحاولات توسيع المفهوم الى ابعد إمكانية له ، تربط المفهوم ربطا وثيقا بمعرفة الهيمنة : " يجب ان نستخلص مفهوم الثورة السلبية بشكل مدقق من اثنين من المبادئ ، الاساسية لعلم السياسة " ، وقد اعيد ترديد ذلك مرة اخرى فى مقدمة ٥٩ ولاكثر من مرة وسنجد ايضا فى الفقرة رقم ٦٢ مايلى " يبدو ان نظرية الثورة السلبية تشكل إضافة نقدية ضرورية لمقدمة نقد

الاقتصاد السياسى ". ولايمكن التقليل من اهمية تكرار ترديد جرامشى لهذا اكثر من مرة ، يلاحظ جرامشى ان "هذه المبادئ يجب ان تطبق فى البداية على نحو نقدى ، فى كل مجالات فاعليتها ، كما يجب ان تنقع من كافة الشوائب القدرية والميكانيكية التى علقت بها " (٣).

ومن الإشارات الهامة لهذا المفهوم التدقيق التالى (فى نفس الملحوظة) أن " نقطة البدء فى الدراسة ستكون ماتناوله فنشنزو كوكو ، ولكن من الواضح ان التعبير الذى استخدمه كوكو بصدد ثورة نابولى ١٧٩٩ لم يكن سوى نقطة انطلاق ، اذ تم بعد ذلك اخضاعه لعمليتى تعديل وإثراء كاملتين " (٤). وقد تم بالفعل إعادة معالجة هذا المفهوم فى الدفتر رقم ١٥ بهدفين ، الاول هو التوصل الى اعلى درجة ممكنة من تعميم للمفهوم ، والثانى هوإمكانية تطبيقه استراتيجيا . اما فيما يتعلق بالنقطة الاولى ، فقد تم التاكيد على ان هذا المفهوم يفيد فى البحث حول الحقيقة التالية وهى " أن العلاقات الاجتماعية الاساسية تتبدل بالضرورة ، حتى داخل الإطار السياسى الواحد ، وتبزغ قوى جديدة فعلية ، تنمو وتؤثر بشكل غير مباشر، عن طريق الضغط البطئ والمستمر دون تراجع ، على القوى الرسمية ، التى تقوم بتعديلها ، دون إدراك منها بذلك "(٥). اما فيما يتعلق بالنقطة الثانية ، فمن المفيد لنا ان نرجع الى التنبيه الوارد فى الفقرة (٦٢). وينبه جرامشى الى " الانهزامية التاريخية " اى بعبارة اخرى " اللامبالاة ". ويشير ايضا الى ان مفهوم " الثورة السلبية " لايملك اية قيمة " برنامجية " اذ انه يتحلى فقط " بمواصفات ادوات التفسير ، عندما تغيب العناصر الاخرى التى يمكن ان تسود الساحة بفاعليتها " . يبقى اذن مفهوم الثورة السلبية جدليا ، بمعنى انه يفترض ايضا وجود النقيض القوى ، الذى يستطيع ان ينزل الى الساحة بإمكانيات حاسمة فى الكشف والتوضيح الذى لايقبل الجدال " (٦). يستدعى مفهوم الثورة السلبية اذن " قرينة " الا وهو مفهوم " حرب الموقع " . ان النقطة الاولى للانطلاق نحو تعميم مفهوم " الثورة السلبية " ، هو طرح التساؤل ... اذا ماكان هذا المفهوم يملك تحليليا ، فى الوضع " الراهن " ، اية دلالات هامة (٧).

واذا انتقلنا الى مستوى " البرنامج " فإن هذا المفهوم يحيلنا الى مفهوم " حرب الموقع " وكليهما يشكلان معا وقفتين زمنيتين حاسمتين ، فى عملية الكشف عن الطريقة التى تتولد بها " إرادة جماعية جديدة " . يكتب جرامشى (فى الشهور الاول من سنة ١٩٣٢)يكتب جرامشى ان هذه الايديولوجيا إشارة الى " تاريخ اوروبا " لكروتشة – اى الثورة السلبية بوصفها " برنامج عمل " والتى تنطلق من اعتبار الفاشية جملة اعتراضية ، يمكن ان تستخدم كعنصر فى " حرب الموقع " فى المجال الاقتصادى الدولى (بينما يمثل التبادل المفتوح ، والمنافسة الحرة حرب الحركة) ، وهو ماينطبق بالمثل على الثورة السلبية فى مجال السياسة .

لقد شهدت الساحة الاوروبية ، فى الفترة من ١٧٨٩ الى ١٨٧٠ " حرب حركة " –سياسية – متمثلة فى الثورة الفرنسية ، ثم تلى ذلك " حرب موقع " طويلة امتدت منذ ١٨١٥ حتى ١٨٧٠ . اما فى الفترة الراهنة ، فان حرب الحركة قد وقعت سياسيا فى مارس ١٩١٧ وامتدت حتى مارس ١٩٢١ ، ثم تبعتها " حرب موقع " كان ممثلها العملى فى إيطاليا ، والايديولوجى فى اوروبا هو الفاشية (٨).

وقبل ان نبدأ فى التعامل مع تبعات تطبيق هذا النسق من التحليل ، فإنه من الاجدى أن نعمق تناولنا

لمفهوم " حرب الموقع " . إن " انتقال حرب الموقع ايضا الى المجال السياسى ، يعنى انه قد تم الدخول الى مرحلة انقلابية فى الموقف السياسى التاريخى ، لان حسم هذه الحرب فى مجال السياسة يكون نهائيا " . يفيد هذان المفهومان المرتبطان ، اى " الثورة السلبية " و " حرب الموقع " اذن فى تعيين الشكل الخارجى للصراع السياسى (بمعنى المورفولوجى) فى المرحلة الحالية . كما يخدمان فى توضيح طابع الصراع فى هذه المرحلة ، كنوع من " تبادل الحصار " [٩] ، الحقيقة - يتابع جرامشى - هى " انه ليس من الوارد اختيار شكل الحرب التى نريد ان نخوضها ، الا اذا تمتعنا منذ بداية الموقعة بتفوق ساحق على العدو" [١٠] .

" ان الانتقال من حرب المواجهة الى حرب الموقع ، فى المجال السياسى أيضا ، هو- اذن- اهم مسألة نظرية سياسية تم طرحها فى فترة مابعد الحرب ، وتعد من اصعب القضايا حلا ، اذا ما قصدنا بكلمة الحل ، الحل الصحيح " [١١] . وهى قضية مرتبطة بمجموعة القضايا التى اثارها " برونشتين " - يختتم جرامشى - "والذى يمكننا بشكل او باخر ، اعتباره المنظر السياسى لفكرة " الهجوم على المقدمة - اى حرب المواجهة - فى فترة يكون فيها هذا الهجوم نفسه هو السبب فى الهزيمة "[١٢] .

غالبا ماتذكر هذه الاقتباسات " للتدليل على ان جرامشى - حتى وهو فى السجن - كان مؤيدا للطريقة التى قاد بها ستالين التيار القائل بامكانية " الاشتراكية فى بلد واحد " ، فى مواجهة مع الخط الاستراتيجى المضاد القائل ب " الثورة الدائمة " [١٣] ، ولكن هذه المحاولات لتفسير المقولات بما يفيد تاييد جرامشى لذلك تبدو غير مقنعة ، فنحن فى ١٩٣٢ ولسنا فى ١٩٢٤ -١٩٢٦ ، لقد تبدلت المعطيات والشروط التى حددت القضية ، وقد اعتلى قمة السلطة، فى الجمهوريات السوفيتية وفى الكومنترن ، المنظرون الذين كانوا يؤمنون بخط " الهجوم عبر المواجهة ".

ولقد راينا مدى حدة موقف جرامشى من القيادة الستالينية ، فيما بعد ١٩٢٩ - (استارتيجيو الكادورنية السياسية - نسبة الى كادورنا) ، كما اننا لانقتنع بالفكرة التى ترى ان انتقادات جرامشى ضد البونابارتية " كانت موجهة فى الاصل ضد تروتسكى " وبغرض تاييد ستالين .

ان جرامشى يحدد السلطة الستالينية - كما ورد فى الدفاتر - بوصفها احد اشكال " القيصرية " سيزاريزم ، ولكنه يميز بالفعل مابين " قيصرية تقدمية ، وقيصرية رجعية " فالقيصرية يمكن ان تكون " تقدمية عندما تصب فاعليتها فى مجرى قوى التقدم وتساعدها على الانتصار ، حتى وان تحقق ذلك عبر مصالحات وقيود تحد من حجم هذا الانتصار" [١٤]. هل يمكن اعتبار ذلك سلوكا تبريريا من قبل جرامشى للتوجهات الستالينية [١٥] ؟ لا اعتقد ذلك ، فاذا كان جرامشى قد وصف هذه السلطة بانها تقدمية ، لايعنى بالتبعية تاييده لها او ارتباطه بها ، ولا باهدافها وتوجهاتها .

ان ملاحظات جرامشى حول " البرلمانية السوداء " توضح هذه المسالة الى حد بعيد. فكما هو معروف تحتوى هذه الملاحظات على فقرات ، يوضح من خلالها جرامشى نقاط التماثل والاختلاف ، مابين نوعين من " الشمولية " ، كانت لهما السيادة فى الثلاثينيات وهما الشمولية الفاشية والشمولية الستالينية ، باعبارهما يقعان داخل نفس الاطار المرجعى والذى يتحدد عبر تعيين نقاط التمايز مابينهما . ويرى فرانتشونى أن هذه

الملاحظات قد كتبت فى ١٩٣٥ . واذا كان جرامشى يرى ان كليهما تقدمى ، فما معنى كلمة تقدمى هنا ؟ ان مايهمنا هنا على المستوى النظرى - يكتب جرامشى - هو الكشف عن الفارق الجوهرى بين الشكل القديم والشكل الجديد للشمولية ، هذا الفارق الذى ينفى إمكانية الحديث عن ارتداد او نكوص " . ولايتوقف الامر على هذا فقط ، فالبرلمانية السوداء " مع إبقائها على الفردية الاقتصادية تظل باقية على قيد الحياة ، حتى بعد الغاء النظم البرلمانية (وتشكل تهديد دائم للسلطة الشمولية) " فهى نابعة من وظيفة تحتمها الضرورة التاريخية الراهنة ، وهى ايضا نوع من التقدم داخل هذا الفصيل " . وهنا ياتى السؤال فى اى اتجاه يمكننا قبول هذا المعنى ؟ سريعا ما يوضح جرامشى ذلك فى النقطة التى يقول فيها " ان العودة الى البرلمانية التقليدية يمكن ان تعتبر ردة تاريخية ، لانه حتى فى الحالات التى تكون البرلمانية التقليدية فيها قائمة بوظيفتها العامة المعلنة ، فان البرلمانية السوداء تكون هى الشكل الفعلى للبرلمانية ".

لسنا هنا بصدد عملية نقد سلبى للديموقراطية البرلمانية ، وانما عملية تحديد الوضع التاريخى لاشكال التمثيل فيها ، والتى اتخذت فيما بعد الحرب ، فى كل مكان ، وبشكل غير معلن تنظيم المصالح كقاعدة لها . " يمكننا شرح ذلك على المستوى النظرى ، يكتب جرامشى ، من داخل مفهوم " الهيمنة " ، مع العودة للاستعانة بمفهوم " الروابطية " Corporativismo- من نظام روابط المهن والحرف - ولكن ليس بمعنى " نظام قديم " ، وانما بالمعنى الحديث للكلمة ، عندما تتخلص الرابطة من القيود والاستثناءات التى كانت ترتبط بها فى الماضى ،كما هو الحال فى الروابط اليوم ، حيث يقوم هذا النظام بوظيفة اجتماعية دون قيود وراثية او اى قيود من اى نوع اخر " (١٦).

فى ١٩٣٥ يتعامل جرامشى مع كل من الفاشية والاستبدادية الستالينية بوصفهما إجابتين مختلفتين ، فى إطار شمولى ، على مسائل وقضايا التحديث فى مناطق طرفية من التطور الرأسمالى . ومن هذا المنظور يعتبرهما ظاهرتين متقدمتين ، تتفقان مع " الضرورات المتولدة بصدد الوصول الى تنظيم لاقتصاد مبرمج.(١٧) والذى يتولد عن مواصفات عمليات التصنيع المعاصرة وبشكل التوجيه المسيطر داخل عملية التطور التاريخى على المستوى العالمى. يمكننا القول انه، حتى بالنسبة لجرامشى ، بعد الحرب ، فان الاشكال السياسية التى سيقدر لها أن ترسخ لن تكون امرا مختلفا عن " روابطية الدولة " او بعبارة اخرى " روابطية مجتمعية " (١٨) . إنهما شكلان متقدمان ، لان تحققهما يعنى نفى امكانية العودة الى الاشكال السياسية والاجتماعية للرأسمالية التنافسية ، ولكن لايترتب على هذا الموافقة على " القيصرية المتقدمة " التى تبناها ستالين . " عندما نتعامل مع هذه الموضوعة ، يكتب جرامشى ، يجب أن ننفى بحسم اى شكل من اشكال التأييد للتوجهات الشمولية " . " ويمكن التوصل الى هذا عبر التاكيد على الطابع الانتقالى لهذه الظاهرة " - ويختتم جرامشى كلامه هكذا .(١٩)

" والانتقالية " هنا تعنى " عدم وجود إمكانية لتشكيل مرحلة " ولاتعنى بمرحلة هنا الفترة القصيرة " .ان الشكل العضوى لعملية التحديث " الفوردية " - نسبة الى فورد - هو من وجهة نظر جرامشى " تعددية الروابط " وليس " روابطية الدولة " (٢٠) . ولكن كيف يمكن التدخل بشكل فعال ضد هذا الشكل الاخير اى

روابطية الدولة ، كى تقوم بتصفية طابعه الانتقالى ؟ يمكن ان نبنى الاجابة على هذا السؤال انطلاقا من ملحوظة اخرى من نفس الدفتر ١٤ والذى يحدد فرانشونى تاريخه بـ فبراير ١٩٣٣ ، وهى الملحوظة الوحيدة التى يتم فيها الرجوع الى نص ستالين بشكل مباشر ، وتستخدم هذه الملحوظة ايضا للتدليل على موافقة جرامشى وتأييده للتوجه الذى يقوده ستالين بصدد امكانية " الاشتراكية فى بلد واحد " ، بينما نرى نحن ان هذه الملحوظة تدلل فى الواقع على عكس هذا الرأى . فالملحوظة تحتوى فى عمومها على نقد مستمر للطريقة التى حدد بها ستالين فى استراتيجيته موقع علاقات الربط بين العنصر القومى والعنصر الاممى ، وتطرح هذه الملحوظة الشكل الاولى او النواة التخطيطية لنظرية الهيمنة بكاملها .

يعلق جرامشى فى ملحوظته على الحوار الذى قام به ستالين مع الوفد العمالى الامريكى الاول ، والذى نشر فى سبتمبر ١٩٢٧ ، " ان النقطة التى يتعين علينا توضيحها ، يكتب جرامشى ، هى من وجهة نظرى ، ان فلسفة البراكس (الممارسة) ، (فى تجلياتها السياسية) كما وضعها مؤسسها الاصلى ، وبشكل خاص فى التدقيقات التى ادخلها عليها اكبر منظريها المعاصرين ، ترى بوجوب التعامل مع الموقف الدولى من جانبه القومى " ... " فى الواقع ، تتخلق العلاقة " القومية " ، يستطرد جرامشى ، كنتيجة لرابطة " اصلية " وحيدة (بمعنى محدد) ، ويجب فهمها داخل هذه الاصالة وهذا التفرد ، اذا تعلق الامر بالرغبة فى السيطرة عليها وتوجيهها " . يتبع جرامشى ذلك ، بإعلان التاكيدات التى يتم فصلها دائما عن السياق التى وردت داخله :

ان التطور يسير بلا جدال نحو " الاممية " - العالمية - ولكن نقطة البدء تظل " قومية " ومن هذه النقطة يجب ان نبدأ فى الحركة .

ولايكتفى بذلك ، اذ سرعان مايضيف مايلى : لكن المنظور يظل هو الاممية ولايمكن ان يكون امرا مخالفا . ومع ذلك يتعين القيام بدراسة دقيقة لصلات وعلاقات القوى القومية التى يجب على الطبقة الاممية قيادتها وتنميتها وفقا للاهداف والتوجهات الاممية . ان الطبقة القائدة ، تصبح حرية بهذا الاسم عندما تتمكن من التفسير الدقيق لطبيعة هذه القوى وعلاقاتها ، والتى تشكل هذه الطبقة احد عناصرها ومكوناتها ، والتى تستطيع بفضل ذلك ان تدفع حركتها نحو اتجاه محدد ولتحقيق اهداف محددة [٢١] .

عند الربط بين العنصر القومى والعنصر الاممى ، يكون العنصر المحدد اذن هو " الاممى " . وينطبق هذا على كافة الطبقات القائدة ، ولكنه ينطبق بشكل خاص على " البروليتاريا " لانها لاتستطيع الانتقال من " الاقتصادى / الترابطى " صعودا الى " الاخلاقى / السياسى " الا فى إطار منظور اممى ملموس . لايمكن اذن القول بان الدلالة الفعلية لهذه الملحوظة ، هى الدفاع عن ستالين ضد تروتسكى . فموقف جرامشى من نظرية " الثورة الدائمة " يختلف عن موقف الكومنترن . فهو يرى ان الرد على تروتسكى يتطلب طرح حلول ملموسة لقائمة القضايا والمشاكل الواقعية ، التى يقدمها تروتسكى فى تخريجاته بشكل " ادبى " .

ماهى العلاقة التى يتعين رصدها مابين بناء الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى وتطورات الوضع الاشتراكى على المستوى العالمى ؟ وكيف يمكن تطوير الاول وترسيخه ، بهدف التوصل الى بناء علاقة من التفاعل الإيجابى مع الثانى ؟ هذه هى المسائل التى حددت ملامح موقف جرامشى وموقعه داخل المشهد العام

للشيوعية العالمية منذ ١٩٢٤ / ١٩٢٦ ، (اى بوخارينيته) [٢٢] . ومع حدوث " الانعطافة " جعل كل من الاتحاد السوفيتي والدولية الشيوعية حل هذه القضايا امرا مستحيلا . ان الصراع مع المفاهيم التروتسكية حول الثورة الدائمة يخدم اذن عملية التحديد الدقيق للحقل النظرى لمذهب " الهيمنة " كمجال وحيد لتوليد حلول ممكنة لهذه الإشكاليات ، ولايهدف بالتاكيد للتناقض سياسيا مع تروتسكى ، فقد كان المقصد من مفهومى " الثورة السلبية " و " حرب الموقع " هو الدخول فى عملية نقض جذرية لنظرية " المرحلة الثالثة " الستالينية .

تحدد هذه المفاهيم ، كما قلنا من قبل ، الأشكال التى يتطور داخلها الصراع فى المرحلة الحالية ، اى فى المرحلة التى ترسخ ابانها الصراع السياسى بوصفه صراعا من اجل " الهيمنة". ان عملية التمرحل (تكرار الظهور عبر مراحل مختلفة باشكال مختلفة) التى كشفت عنها هذه المفاهيم ، تؤكد لنا ايضا ، وبشكل افضل ، ان لينين كان بالنسبة لجرامشى مجرد نقطة مرجعية فقط ، لايستنفذ نظريته داخل حدودها باى شكل من الاشكال . لقد حدث الانتقال فى اوروبا الى " السياسة / الهيمنة " ، منذ ١٨٧٠ [٢٣] - يذكرنا جرامشى بذلك - فاذا كان هذا هو الشكل الذى يتبدى من خلاله التطور التاريخى الحالى " فان ماحدث فى ١٩١٧ " يمثل " فى تاريخ السياسة " آخر " واقعة فى " حرب المناورات " [٢٤] . ويرى جرامشى ان لينين كان الشخص الوحيد من بين زعماء الحركة الشيوعية الذى ادرك هذا لاامر [٢٥] . وكما اتضح من قبل ، نجد انفسنا بصدد تفسير شديد الاتساع للعلاقة التى تربط مابين معادلة " الجبهة الوحيدة " والفهم الذى يرى السياسة بوصفها " هيمنة " [٢٦] . ولايمكن الخروج بدلالات اخرى من هذا ، مثل القول بان الهدف الحقيقى هو تبنى تفسيرات مرنة للاستراتيجية التى ارساها المؤتمران الثالث والرابع للاممية بحيث تبدو مقررات هذه المؤتمرات ملائمة " لتعقد " ولمدى التركيب فى اوضاع اوروبا الغربية . ان التطورات السياسية فى هذه المنطقة من العالم ، الان كما كانت انذاك ، تملك اثرا عميقا سواء فيما يتعلق (داخليا ودوليا) بتطور السياسة السوفيتية او بمصير الاشتراكية فى العالم . وهنا نود ان نكرر ان مركب الشرق / الغرب لايعنى لجرامشى اى قيمة جيوبوليتيكية ولايمكن لذلك حشر جرامشى داخل إطار " الماركسية الغربية "، وكل التطورات الواردة فى دفاتر جرامشى رفض ذلك ، فالشرق والغرب من وجهة نظره فصائل معرفية ، تفيد فى تحديد التحولات والتباينات فى اشكال " السياسة، ولاتعنى فقط (كما فى التناولات السطحية) اختلافاتها (اى اشكال السياسة) فى المناطق الجيوبوليتيكية المتباينة .

يرى جرامشى ان مفهومى " الثورة السلبية " و " حرب الموقع " يجب ان يخدما الحركة الشيوعية العالمية ، كى تؤسس ، على قواعد جديدة ، تلحليلها وبرنامجها .

ان ضرورة " تقليص " " حرب الحركة " وتحويلها الى عنصر جزئى تابع لـ " حرب الموقع " يرد فى ذكر جرامشى بكل تاكيد ، وقبل كل شئ ، فى علاقته بقيادة الحركة الشيوعية العالمية. والإشارة الى " الدول الاكثر تقدما " التى اصبح فيها " المجتمع المدنى " بنية شديدة التعقيد ، قادر على مقاومة الانفجارات " الكارثية " التى تتولد عن العنصر الاقتصادى المباشر (ازمات ... ركود .... الخ) [٢٧]. تهدف فى الاساس

الى ضرب الخط القائل بـ"الإضراب السياسى للجماهير" الذى كانت الشيوعية الاممية تطرحه "كفاتحة للهجوم " على السلطة الاوروبية التى زعزعتها الازمة [٢٨] .ان التطور الذى حدث فى السياسة مع الانتقال من الثورة الدائمة الى الهيمنة المدنية هو الاشارة الى نقلة " مرحلية " ، ان " حرب الموقع " و " الثورة السلبية " هما الشكلان الفعليان للتضاد ، بعد ان شكلت " وقائع ١٩١٧ " إنعطافة حاسمة فى تاريخ الفن والعلم والسياسة.

ويمكن تقديم البراهين على صحة هذا التفسير ، واول هذه البراهين انه بعد سقوط سياسة " الجبهة الواحدة " نهائيا ، وبعد الانتقال الى الثورة من اعلى و الانعطافة، فان جرامشى يستخدم مفهوم الثورة السلبية بهدف توصيف تلك المرحلة التى تلت حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ بكاملها . ومن هذا المنظور، فان روسيا الستالينية تقع ضمن اطار " الثورة السلبية " والتى سادت بالفعل الساحة العالمية . المهم هنا هو ان لحظة " القطع التاريخى " التى افتتحت عملية تحول الشكل السياسى ليست هى " ثورة اكتوبر " وانما الحرب . وفى الصياغة النظرية الاكثر عمومية (الدفتر ١٥) ، يتم تحديد مفهوم " الثورة السلبية " بوصفها " منطلقاً " لتفسير التحولات الجزيئية ، التى تقوم فى الواقع باحداث تعديل مطرد للتركيبة السابقة للقوى ، والتى تصبح بذلك عرضة بدورها لتبدلات اخرى جديدة [٣٠] . ان حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ تمثل لحظة قطع تاريخى. ويضع جرامشى الثورة السوفيتية فى أكتوبر داخل هذه اللحظة . وفى الحقيقة ، عند وقوع الحرب ، كانت " سلسلة من القضايا والمسائل التى تراكمت فى السابق كجزئيات صغيرة قد وصلت فى ١٩١٤ الى ان تصنع فى جملتها " كومة كبيرة " ، معدلة بذلك البنية العامة للعملية السابقة . ومن بين عناصر التبدل يشدد جرامشى على ظاهرة النقابة ، ففى هذه الظاهرة يتم تلخيص " قضايا عديدة ومشاريع للنمو والتطور متعددة الدلالات والاهمية " ويعدد جرامشى من بينها مايلى " البرلمانية ، التنظيم الصناعى ، الديموقراطية الليبرالية .... إلخ . ان القفزة التى حدثت إبان الحرب العالمية الاولى ، فى هذه القضايا، تعكس موضوعيا حقيقة " ظهور قوة اجتماعية جديدة ، اكتسبت وزنا لايمكن تجاهله " [٣١].

ويرجع ميلاد " الثورة السلبية " الى عملية مزدوجة : فمن جانب هناك توجه لايمكن إيقافه " للتجمعات الاجتماعية " الجديدة الا وهو بناء صياغة ذاتيتها الحقيقية ، ومن جانب آخر ، هناك حقيقة هامة ، وهى ان هذا التوجه لم يكن ينتج آنذاك الا تراكمات صغيرة جزئية وبشكل غير مباشر (اى تحت قيادة الخصم ، والذى اظهر انه قادر على اعادة تكييف اشكال هيمنته ذاتها) . وبالفعل ، لم تكن هذه القوى قد توصلت بعد ، الى الدرجة التى تمكنها من إعلاء مبادراتها الى مستوى الهيمنة . ويمكننا ان نقول بان ثورة أكتوبر ، من هذا المنظور ، قد تم امتصاصها ، حيث برزت " الثورة السلبية " كشكل متجاوز لـ " حرب الحركة " التى كانت الثورة قد طرحتها منذ ١٩١٧ حتى ١٩٢١ ، لان الخصم تمكن من احتواء عملية تكيف " الظاهرة النقابية " ، وتفجر القضايا المحيطة بها ، والتى كانت قد كونت فى مجموعها كومة كبيرة إبان الحرب ، وجعلها محدودة داخل إطار التبدلات الجزئية .

ويبقى بعد ذلك التبدل فى " البنية العامة للعمليات السابقة " . ولهذا تظل قضية صياغة شكل مناسب " لحرب الموقع " مطروحة حتى على " التجمعات التقدمية " الجديدة .

ويمكننا ان نستخلص من تحليل الازمة برهانا آخر ، يكشف فى صياغته الاكثر اكتمالا (الدفتر ١٥) عن اسلوبية نموذجية . يحذر جرامشى ويرفض اى شكل من التبسيطية عند التعامل مع هذه الظاهرة ، ويعلن عن رغبته فى الصراع مع اى طرف يحاول اعطاء تعريف وحيد لهذه الاحداث ، او الذى يحاول بالمثل ان يبحث عن سبب أو مصدر واحد لها . من المستحيل الاترى فى هذه الإشارات تاكيدا على نموذجية للتحليل المميز للمستويات ، والذى يتعارض مع نظرية " المرحلة الثالثة " . ان التشديد هنا يقع على المظاهر التاريخية/ السياسية للازمة .

ويشكل التناقض التالى واحد من اهم التناقضات الاساسية : فبينما تشكل العالمية او بعبارة اخرى الكوزموبوليتانية ، المقدمة الضرورية للحياة الاقتصادية. فإن حياة الدولة تنمو بشكل مطرد فى اتجاه " القومية " . اى فى اتجاه " الاكتفاء الذاتى " .... إلخ .

ان احد الملامح البارزة لـ " الازمة الحالية " هو تضخيم العنصر القومى (الدولة القومية) فى الاقتصاد والذى يتمثل فى إجراءات من قبيل التبادل المشروط ، والمقاصات ، والقيود على التجارة ، وتوازن التبادل التجارى بين دولتين .. إلخ .

" يمكننا اذن ان نقول - يكتب جرامشى - اذا اردنا الاقتراب من التوصيف الدقيق للمسألة، بان الازمة ليست شيئا اخر ، غير التكييف الكمى لبعض العناصر التى ليست بجديدة او اصلية ، او على وجه التخصيص ، هى تكييف لبعض الظواهر المحددة ، بينما كفت ظواهر اخرى عن الفاعلية او اختفت تماما ، وهى الظواهر التى كانت تبدو من قبل فاعلة ومانعة للظواهر الاخرى " .

واذا ما نظرنا الى المسألة على هذا النحو " يمكننا ان نقول بانه لايمكن تعيين تاريخ محدد لبدء الازمة كما هى عليه ، وانما يمكننا فقط تتبع « التجليات » الاكثر صخبا وبروزا للازمة ، التى يتم التعامل على نحو خاطئ او مقصود ، لخدمة توجه بعينه ،بوصفها هى الازمة ذاتها".

ان التصدع الذى وقع فى ١٩٢٩ يشكل بداية الازمة ، من وجهة نظر اولئك الذين يريدون العثور على اصل الازمة وسببها فى النزعة الامريكية " الامريكانيزم " . ولكن احداث خريف ١٩٢٩ الأمريكية - يرد جرامشى - تشكل بلا جدال واحدة من اهم تجليات الفاعلية النقدية ولا شئ غير ذلك . الحقيقة يختتم جرامشى حديثه " أن كل ماتلى الحرب هو ازمة المحاولات لتجاوزها ، كانت تصيب شيئا من التوفيق فى هذا او فى ذاك البلد ، ولاشئ غير ذلك . الحقيقة - يختتم جرامشى حديثه - " أن كل ما تلى الحرب هو ازمة بصاحبها المحاولات لتجاوزها ، كانت تصيب شيئا من التوفيق فى هذا او ذلك البلد ولاشئ غير ذلك .

ويرى البعض ، (وقد يكونون على صواب) أن الحرب نفسها هى احد مظاهر الازمة، بل واكثر من ذلك يعتبرونها اول مظاهر الازمة ، وبالفعل كانت الحرب هى الرد السياسى والتنظيمى الذى صاغه المسئولون .

تكشف نظرية " الهيمنة " هنا عن اعمق توجهاتها ، الا وهو معاداة النزعة الاقتصادية جذريا ، فلم يرد فى اى من دفاتر جرامشى استخدام لمصطلحات من قبيل " الازمة الطاحنة " او الازمة العامة للرأسمالية ، بل وليس هناك اى اثر لحديث من هذا النوع بينما نجد أن " الماركسية اللينينية على العكس من ذلك تؤسس

تحليلاتها على هذه العمليات [٣٢].

ان نظرية " الهيمنة " هى النظرية المعرفية الوحيدة فى مجال السياسة وفى التاريخ التى تتوافق بشكل فعلى مع " نقد " الاقتصاد السياسى . ان " الازمات " هى التجليات الفسيولوجية للتطور الرأسمالى، ولاتعدو او تزيد على كونها " تكثيف " للتعارضات الموجودة داخل بنيته . " ان تطور الرأسمالية هو ازمة مستمرة ، اذا صح لنا ان نقول ذلك ، بمعنى انه حركة شديدة السرعة للعناصر التى تتوازن وتكتسب مناعة ، وفى لحظة محددة تبرز بعض العناصر وتتجاوز العناصر الاخرى ، بينما تضمر عناصر اخرى او تتبدل او يتم حقنها داخل النسيج العام .

وتطلق كلمة " الازمة " على تلك العناصر التى منيت بالهزيمة وتم تجاوزها . وفى ازمة ١٨٢٩ - ١٩٣٢، كان التناقض الذى تم تكثيفه ، هو ذلك الذى ذكرناه من قبل، الا وهو القومية فى الاقتصاد لدى بعض الدول ، والكوزموبوليتانية ، والتى تشكل مقدمة ضرورية للحياة الاقتصادية . ولكن ليس هناك عنصر ما يمنحنا سلطة القول او التعامل مع هذه الازمة بوصفها ازمة لامخرج لها . ان المخرج يتجسد دائما ، وكما كان هو الحال حتى هذه اللحظة ، فى التوصل الى توزان جديد مابين رأس المال الثابت ورأس المال المتغير، وفى خلق تكيف جديد معه على مستويين هما " تقسيم العمل العالمى " وَ " الاسواق المحلية " . وبعد طرح الابعاد العامة لهذا الموقف - يتابع جرامشى - يمكن لنا ان ندرس الظاهرة من مستويات مختلفة ومن جوانب عديدة مثل المستوى النقدى والتمويلى والإنتاجى والتجارة الداخلية ، والتجارة العالمية .. إلخ". ليس هناك مايدعو للقول ، بان أياً من تلك المستويات ، اذا ماوضعنا فى الحسبان التقسيم العالمى للعمل وللوظائف ، لم يكن هو الجانب السائد او الذى يتجلى فى اعلى اشكاله، فى هذا البلد او ذاك . وقد كان التراجع فى وظيفة الجنيه الاسترلينى ، كعملة ضامنة لاستقرار التبادل التجارى على المستوى العالمى ، سببا مفجرا للازمة . " لكن تظل القضية الاساسية هى مشكلة الإنتاج " يؤكد جرامشى ذلك ، مشيرا الى ان المصدر الكامن خلف التجليات المتنوعة لاشكال الازمة هو " افتقاد التوازن بين الصناعات مطردة التطور " والتى يتجه فيها الرأسمال الثابت نحو الزيادة بشكل مستمر " والصناعات المستقرة " حيث تتركز الاهمية فى العمالة المباشرة " . ويختتم جرامشى بقوله :

" ويمكننا ان ندرك انه مع حدوث عملية تراتب مابين الصناعات المتطورة والصناعات المستقرة ، على المستوى العالمى ايضا ، فان الدول التى عانت اكثر من غيرها من الازمة ، هى تلك التى كانت الصناعات المتطورة قد تعاظمت بها " [٣٣] .

فى المحصلة ، نجد ان جرامشى- مثله مثل ماركس - يرى ان الازمة فكرة جديدة يتطلب تحققها ان تمتد علاقات الإنتاج الرأسمالية فى شكلها النقى لتغطى المجال العالمى كله ، اى تتطلب افتراض تاريخى مستحيل[٣٤] . ان إدراك جرامشى لمفهوم " الازمة " ، يوسع حدود المناظرة الماركسية حولها، سواء تلك التى طرحتها الاممية الثانية او كما طرحته الاممية الثالثة[٣٥] . ويكفى للتاكد من هذا ان نرجع الى النقاط التى

دونها حول مفاهيم مثل " التوقع " و "قانون الميل " و " السوق المحسوم " [٣٦] . ولكننا لانسعى هنا لعمل مراجعة للجدل الذى اثير حول " ازمة الرأسمالية " (بما فى ذلك المناظرات التى اجرتها الحركة الشيوعية فى الثلاثينيات) [٣٧] .

ولايهمنا فى المقام الاول هنا قياس مدى صلاحية التفسيرات التى طرحها جرامشى حول الازمة [٣٨] ، وانما يهمنا إظهار معارضته الجذرية لخط الكومنترن ، لان هذا يمكننا من الكشف عن امر اساسى ، الا وهو الدور الذى لعبه تحليل " النزعة الأمريكية " فى دفاتر جرامشى .

وقد تم شرح هذه النقاط حول " النزعة الأمريكية " و " الفوردية " بشكل واسع فى الفترة (١٩٢٩ - ١٩٣٠) وفى ١٩٣٢ . يؤكد فرانشونى ان جرامشى لم يكن قد فكر فى إنجاز دفتر " خاص " حول الموضوعة، حتى بعد الانتهاء من إعداد برنامجه فى (مارس / أبريل ١٩٣٢) [٣٩] ، وأنه بدأ فى ذلك بعد ان انتقل الى فورميا .

يتضح من ذلك انه انتظر حتى نضوج مفهوم " الثورة السلبية " - عبر تناوله فى الدفتر رقم ١٠ (جزئيا)، وفى الدفتر رقم ١٥ - الذى تعرض لعملية معالجة واسعة حتى اصبح يشكل فى ذاته نظرية حقيقية خاصة ، تهدف قبل كل شئ الى تفسير العمليات التاريخية الفاعلة فى تلك اللحظة .

يكتسب الدفتر رقم ٢٢ قيمته ، عندما يتم تجميع التحليلات المنصبة على النزعة الأمريكية التى كتبت فى ١٩٣٢ وطورت بعد ذلك بين عامى ١٩٣٢ و ١٩٣٤، لفهم الميول والظواهر التى انتجت من خلال سيادتها للعمليات التاريخية العالمية الشكل الحالى لـ " الثورة السلبية " . ان النزعة الأمريكية و الفوردية اذن (الدفتر الذى يشير بأكبر درجة من المباشرة الى الارضية التى يمكن ان تبعث فوقها إرادة جمعية جديدة) . اما اذا فكرنا فى تحليلات الكومنترن للازمة الامريكية ، فان الدفتر رقم ٢٢ يجسد اعلى مراحل التعارض بين جرامشى وخط الكومنترن .

فلنحاول ان نبحث عن مقابل تحليلى ما . نجد فى الفقرة الاولى من ذلك الدفتر ، والتى دونها جرامشى فى فبراير ١٩٣٤ ، أن السؤال الاساسى الذى تطرحه هو " اذا ماكانت النزعة الأمريكية قادرة على توفير الشروط لنوع من النمو التدريجى ... على شاكلة " الثورات السلبية " للقرن الماضى . ان الإجابة بنعم على هذا السؤال ، تستمد درافعها من الحقيقة التالية ، وهى" ان النزعة الامريكية والفوردية هما محصلتان لضرورة داخلية ، وهى ضرورة التوصل الى تنظيم اقتصاد مبرمج " ، وتمثل الفوردية فى مجال الاقتصاد اعلى نقطة تم التوصل اليها عبر المحاولات المتتابعة من قبل الصناعة لتجاوز قانون معدل الربح للانخفاض والسقوط [٤٠].

عندئذ يطرح جرامشى - فى الفقرة المكتوبة فى اغسطس / سبتمبر ١٩٣٢ - السؤال : "اذا ماكان نمط الصناعة وطريقة تنظيم العمل والإنتاج التابعة للفوردية ، هو نمط عقلانى ، وبالتالى من الممكن له ، او بالاحرى يتعين عليه. ان يسعى للتعميم ام انه ظاهرة مرضية يجب الصراع ضدها بقوة النقابات والتشريع ؟

ويقدم جرامشى إجابة دقيقة وحاسمة على هذا السؤال " يبدو انه من الممكن لى ان اقول إن منهج فورد هو منهج عقلانى ، اى بعبارة اخرى يجب ان يسعى لتعميم ذاته " (٤١) . ولانجد فى هذه الاجابة القاطعة مايدهشنا اذا إن " اهمية الظاهرة الامريكية وطاقتها االموضوعية " تكمن فى انها " هى ايضا اكبر جهد جماعى تم تحقيقه حتى الان ، بسرعة خارقة للعادة ، وعن وعى بالهدف لم يشهده التاريخ من قبل ، من اجل خلق نوع جديد من الشغيلة ومن الإنسان " (٤٢) .

لقد كانت هذه الملاحظات نقطة ارتكاز للعديد من القراءات القديمة والجديدة لجرامشى بوصفه منظرا " للحداثة " ، تاثر الى حد كبير " بالتصنيع " وخضع له (٤٣). ولكن هذه القراءات تبدو لنا غير مقنعة ، بل ، وعلى العكس مايراه هؤلاء المفسرون ، سنجد ان تحليل جرامشى " للظاهرة الأمريكية " يهدف الى تحديد الارضية التى يمكن ان تطرح فوقها صياغة لذاتية جديدة تنظم " الصناعية " وتملك القدرة على تجاوزها .

ولايمكن التعامل مع هذه المهمة بدون افتراض ان الظاهرة قد اتسعت وانتشرت على المستوى العالمى . ان تمييز " العقلانية " الكامنة فى النزعة الأمريكية بوصفها الشكل الراهن " للثورة السلبية " ، عملية ضرورية لتحديد الارضية التى يمكن ان تطرح فوقها الطبقات الخاضعة مهمة " حرب الموقع " .ومن ناحية اخرى ، وفى إطار نظرية الـ" سياسة / هيمنة " ، لم يكن من الممكن صياغة تصور مخالف لهذه العملية ، ولذلك تم تناولها بوصفها " توقع " لمسارات التوجه " والميول " التى يبدو ان لديها القدرة على سيادة (فى فترة قصيرة نسبيا) التطور العالمى .اى حركة اخرى، اذن، كان يمكن ان تشغل " فكر " قائد شيوعى يفكر داخل منظور "الحزب العالمى " ؟

وسنعاود النظر فى هذه الموضوعات خلال مايلى من فقرات ، واريد ان اختتم تناولى لهذا الموضوع، هنا، باختبار اخير لتحليلات الهيمنة وهو العلاقة بين النزعة الأمريكية والفاشية ، وسوف اقصر عرضى هنا ايضا على بعض جوانب الموضوع نظرا لاتساعه وتعقده ولكثرة ماقيل حوله ايضا (٤٤) .

ومنذ فترة وجيزة فقط تم عرض تناول دقيق ، للطريقة التى ميز بها جرامشى فى دفاتره تلك الجوانب من الفوردية ، والتى قدر لها ان تفرض نفسها على الساحة الاوروبية ، بعد الحرب العالمية الثانية (٤٥). ومن المفيد ان نتوقف قليلا امام هذه النقطة. فعندما قام جرامشى بتحليل الفاشية (فى فقرة كتبها فى ابريل ١٩٣٢) بوصفها شكلا إيطاليا " للثورة السلبية " فإنه قد طرح تصورا افتراضيا ، " فى إمكانية او كون الأشكال الروابطية قادرة عند تطويرها على ان تتحول الى نمط " لتحويل البنية الاقتصادية " بشكل إصلاحى من الاقتصادية الفردية الى الاقتصاد المبنى على خطة محددة» .أن حلول الاقتصاد الوسيط " الذى يقع فى نقطة وسطية مابين الاقتصاد الفردى الى اشكال سياسية وثقافية اكثر تقدما ، دون التعرض لهزات جذرية كاسحة ومدمرة (٤٦) . ويتردد فى هذه الحالة ايضا صدى التعارض المستمر مابين " الاقتصاد السياسى الجديد N E P " و "الثورة من اعلى" .

وبغض النظر عن هذا ، فإن الإشارة الى إمكانية " حرب موقع " فاشية ، تطرح بعد ذلك بشكل معمم ، فى الملاحظات المدونة فى أبريل / مايو ١٩٣٢ فى الدفتر رقم ١٠، حيث يتصور جرامشى فرضية ان تتحول عملية تشكل " الاقتصاد الوسيط " هدفا لـ" حرب الموقع " على ساحة الاقتصاد العالمى ، " والتى تتجه الى التخلى عن الشكل التنافسى للرأسمالية الذى اصبح متخلفا وباليا . ينتقل إطار التحليل بكامله اذن من العلاقة الرابطة بين " الفاشية " والثورة السلبية، الى العلاقة مابين الروابطية " والثورة السلبية ".وهكذا يمكن النظر الى الفاشية بوصفها المتغير الإيطالى فى إطار التوجه العام نحو " الروابطية " التى يمكن ان تسود فى الساحة الاوروبية بكاملها .

ان وقوع الثورة السلبية ، يتضح عندما يكون الهدف من التدخل التشريعى للدولة وعبر تنظيمات الروابط ، فى البنية الاقتصادية للدولة ، هو إحداث تعديلات عميقة بهذه البنية ، للتوصل الى التاكيد والإصرار على وجود " خطة إنتاجية " ، وهذا يعنى التاكيد على عنصرى " التخصص " و " التعاون " فى العملية الإنتاجية دون المساس بالملكية الفردية او بملكية الجماعات للربح . (اى ان يقتصر التدخل على التنظيم والتحكم فى هذه الملكية دون المساس بها) واذا انتقلنا الى الواقع الملموس لعلاقات الإنتاج الايطالية ، فان هذه الثورة السلبية قد تكون هى الحل الوحيد لقضية تنمية قوى الإنتاج الصناعية تحت قيادة الطبقات الإدارية التقليدية ، مما يسمح بالتنافس مع التشكيلات الصناعية الاكثر تقدما ، والتى انتعشت فى تلك الدول التى احتكرت المواد الاولية وراكمت رووس الاموال بها بكميات هائلة(٤٧) .

وفى افتتاحية الدفتر رقم ١٥ (فبراير ١٩٣٣) ، يسجل جرامشى قائمة بالظواهر التى اخضعها للتأمل ومنها الاتحادات الجبرية والقيود المصطنعة التى تفرضها الدولة لتحجيم الجهاز الصناعى (٤٨) ولكننا نجد ان جرامشى لم يكتف بالرصد ، وانما تعمق فى تحليل ظاهرة بعينها (ليس من قبيل المصادفة فى الدفتر رقم ١٥) وهى التنظيم التمويلى للتنمية (٤٩). وعندما يتناول جرامشى العلاقة بين " النزعة الأمريكية " و " الفاشية " ، فإنه يرصد بعمق العلاقة مابين " الفوردية " و " الروابطية " (وقد سبق ان تناول جرامشى نفس الموضوع فى فقرة كتبت فى فبراير / مارس ١٩٣٠) بوصفهما طريقتين مختلفتين لتنظيم الدورة الإنتاجية عن طريق تنظيم السوق الداخلى (للطلب وللمدخرات وبالتالى للتراكم) .

ان عملية خلق المدخرات يجب ان تصبح وظيفة داخلية (فى افضل ظروف للسوق) للكتلة الانتاجية ذاتها ، وذلك من خلال تطوير الإنتاج ذى التكاليف المتناقصة مما يسمح ، بالاضافة الى حجم اكبر من فائض القيمة ، بدفع اجور اكثر ارتفاعا ، مما يترتب عليه -بالتالى- توسيع طاقة السوق الداخلى ، وبتكوين قدر من

المدخرات لدى العمال ، وبمعدل اكبر للربح ، وهكذا يمكن التوصل الى خلق إيقاع اسرع لتراكم رؤوس الاموال ، بمعنى حدوث ذلك داخل اطار المؤسسة او الشركة ، وليس من خلال وسيط " منتجى المدخرات " الذين يلتهمون فى الواقع كافة مايمكن التهامه من فائض القيمة [٥٠].

واذا اشرنا الى الملاحظات المتعلقة بهذا التحليل (والتى ذكرناها سابقا فى الفقرة الخامسة)، والتى ترى بان شكل الدولة الموافق لهذه الاشكال الاقتصادية ليس هو الشكل الروابطى (دولة الكوربوريشن) وانما شكل الدولة الليبرالية ، ونقصد بالليبرالية هنا " المعنى الاساسى للمبادرات الحرة وللفردية فى الاقتصاد " ، فاننى اعتقد انه من حقنا ان نستنتج مما سبق مايلى :

اذا ما استعرنا من جرامشى الفرق الذى اشار اليه ، مابين " روابطية الدولة " و"روابطية المجتمع " [٥١] ، يمكننا ان نقول إن " روابطية المجتمع " تمثل بالنسبة لجرامشى نمط تنظيم المجتمع ، الذى قدر له ان يسود فى اوروبا ، اى انه الشكل الاوروبى " للثورة السلبية " . ولا اسعى بذلك لتحديد موقفى من المسالة المثارة ، حول إمكانية اعتبار " المصالحات الاشتراكية الديمقراطية " - بما فى ذلك المصالحات القليلة التى أنجزت فيما بين الحربين العالميتين ، والعديد من المصالحات التى ارسيت باشكال مختلفة فى اوربا الرفاهية ، فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية ، بشكل ما او بآخر ، حالات (قد تتباين ايضا فيما بينها) لتحقيق " الثورة السلبية"[٥٢] . ولكن يمكننا ان نشير بهذا الصدد الى نقطة اخرى ، وهى تحليل ظاهرة الاشتراكية الديموقراطية ، والتى يمكن من خلالها قياس البون الشاسع الذى يفصل فكر جرامشى عن " الماركسية اللينينية " .

بذلك نكون قد اشرنا الى العنصر الآخر الذى بإضافته الى الإدراك التحليلى للهيمنة ، يمكننا ان نتفهم السبب الذى دفع جرامشى الى طرح قضية " الذاتية الجديدة " داخل ذلك الإطار الذى سنقوم بتناوله واختباره مباشرة فى الفقرة التالية .

الهوامش

1- A. Gramsci, Wuderni del carcere, a cara di V. Grrratana, Einaudi, Torino, 1975- p. 1559-

2- F. De Felice, Rivoluzione Passiva, fascismo, americanismo in Gramsci, In Istituto Gramsci, Politica e storia in Gramsci, Edifori Riuniti, Roma, 1977-

3- A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit.,pp.1774-1827.

4- Ibid., p. 1775-.

5- Ibid., pp.1818-1819.

6- Ibid.,p. 1827-

٧- كتب جرامشي في دفاتر السجن ، المرجع السابق ، ص ١٢٠٩ : " هل لمفهوم الثورة السلبية دلالة راهنة " ؟ هل نحن في مرحلة " الترميم - الثوري " لتثبيتها النهائي ، لتنظيمها الايديولوجي ، لتمجيدها الغنائي ؟ وهل سيكون لايطاليا في مواجهتها مع الاتحاد السوفيتي نفس العلاقة التي كانت لألمانيا واوروبا كانط وهيجيل مع فرنسا روبسبير - نابليون ؟

8- A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., pp. 1228-1229.

9- Ibid., pp. 801-802.

10-Ibid, p. 1614-

11- Ibid.,p. 801-

12- Ibid., pp. 801-802.

١٣- ورد مايلي في الكتاب المذكور : " ان الاسباب التي دفعت جرامشي لان يبدو في ١٩٢٥- ١٩٢٦ خصما للمعارضة الروسية لم يتم تجاوزها في حقيقة الامر في ملحوظاته .... ويبدا جرامشي فعلا ميالا للتوكيد على استمرارية لينين - ستالين ، وبصورة خاصة في الطريق الصحيح للتعامل مع الفلاحين .

P. Spriano, Gramsci in carcere e il partito, Editori in , Editore Riuniti, Roma 1977- p. 56-

14- A. gramsci, Quaderni del carcere, cit., p.1619.

15- P. Sqriano, Gramsci in carcere e il partito, cit., p. 57-

16- A. GRamsci, Quaderni del carcere, cit., pp. 1743-1744

17- Ibid., p. 2139-

18- Ph. Schmitter, La politica degli interessi nei paesi industrializzati, Il Mulino, Bologna, 1983-

وضع فى اعتبارك الادبيات المذكورة فى دفاتر السجن لجرامشى ، مرجع سابق الذكر ، ص ٧٥٧ .

19-A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., P.1744.

٢٠- هى المصطلحات التى اقترحها ليهمبرك وتعادل " الروابطية الجمعية " راجع :

M.Maraffi (a cura di), La Societa neo- corporative, Il Mulino, Bologna 1981-.

21-A. GRamsci, Quaderni del carcere, cit., pp. 1728-1729.

22- L. Paggi, Le strategie del potere in Gramsci, Editori Riuniti, Roma 1984-

23-A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., p. 1566-

24- Ibid., p. 1616-

25-Ibid., p. 866-

26- L. Paggi, Le strategie del potere In Gramsci, cit.

27- A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., p. 1615-

28- A. Agosti, La terza Internazionale. Storia documentaria, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 216-228.

29-A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., p. 1616-

30- Ibid., P. 1767-

31- Ibid., p. 1824-

32-A. Agosti, La terza Internazionale. Storia documentaria, cit.

33-A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., pp. 1755-1759.

٣٤- واعتمادا على تفسيره للفوردية بوصفها ردا على نزوع معدل الربح للهبوط ، وعلى ربطة للابتكارات التقنية - حسب تعليمات ماركس - بالضرورة الداخلية لنمو رؤس المال الثابت، يكتب جرامشى ملحوظة (فى اغسطس ١٩٣٢) : " ان التوسع فى تطبيق الطرق الجديدة يحدد مجموعة

من الازمان ، يعيد كل منها طرح نفس مشاكل الزيادة المطردة للتكاليف ، والتى تعيد انتاج نفسها دوريا حتى تصل الى احد الحدود التالية : ١) الحد الاقصى فى الاستفادة من امكانية المواد ٢) الحد الاقصى لعملية ادخال آلات جديدة وطرق آلية جديدة ٣) حد التشبع فى التصنيع العالمى ، مع وضع معدل الزيادة السكانية فى الاعتبار (وهو معدل يقل بانتشار التصنيع) ومع ربط ذلك بعمليات الانتاج المتعلقة بتطوير وتجديد المنتج والاجهزة " .

(A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., p. 1313)

35- L. Colletti-c. Napoleoni, Il futuro del capitalismo, crollo o sviluppo?,Laterza, Bari 1970-

36- A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit.

وفقا لمؤشر المناقشات وللمساجلة الاممية الثانية حول هذه الموضوعات ، راجع مقدمة :

L.Paggi a M. Adler, Il socialismo e gli intellettuali, De Donato, Bori 1974; R. Racinaro, La crisi del marxiamo nella revisione de fine secolo De Eonato, Bari 1978-

37- E. Galli Della Loggia, "La Terza Inkrnazionale e il destino del capitalismo: (Ianalisi di Evghenij Vavga), in Annali Feltrinelli, xv, 1973-

38- Ch. Kindle berger, La grande depressione nel mondo 1929-1939, Etas Libri, Milano 1989-

39- G. Francioni, L'officina gramsciana, Bibliopolis, Napoli 1984-

40- A. GRamsci, Quaderni del carcere, cit., pp. 2139-2140.

41- Ibid., p. 2173-

42- Ibid., p. 2165-

٤٣- ومن ادق القراءات القديمة :

M. Telo, "Strategia consiliare e sviluppo capitalistico in Gramsci",in Problemi del socialismo, 1976, n. 3;

ومن احسن القراءات الجديدة :

A. Salsano, "Il corporativismo tecnocratico in una prospettiva internazionale" in F. Sbarberi (a cura di), Teoria politica e societa industriale. Ripensare GRamsci, Bollati boringhieri, Torino 1988-

٤٤- راجع :

F. De Felice, Rivoluzione Passiva, fascismo, americanismo in Gramsci; A. Salsano, "Il corporativismo tecnocratico in una prospettiva internazionale", cit.

45-M. Telo, Gramsci, il nuovo capitalismo et il problema della modernizzione; A. Salsano, "Il corporativismo tecnocratico in una prospettiva internazionale", cit.

46- A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., p. 1089-

47- Ibid., p. 1228-

48- Ibid., p. 1750-

49- Ibid., pp. 2175-2178.

05- Ibid., P.2155.

51- Ph. Schmitter, "Ancora il secolo del corporativismo", cit

52- Ch. Buci- Glucksmann- G. Therborn , Le defi social - democrat, Paris, 1981, M. Telo, La social democrazia europea nella crisi degli anni , 30- Angeli, Milano 1985; L. paggi - M. D'Angelillo, I comunisti italiani et il riformismo, Einaudi, Torino 1986-

عبد القـــادر الزغـــل

مفهوم المجتمع المدنى والتحول
نحو التعددية الحزبية

ان مفهوم المجتمع المدنى مصطلح اوروبى قديم تمت صياغته خلال النصف الثانى للقرن الثامن عشر لإبراز تحول اوربا الغربية من الاستبداد الى الديمقراطية البورجوازية. وقد اختفى هذا المفهوم منذ النصف الثانى للقرن ١٩، ولم يظهر من جديد الا مع جرامشى بعد الحرب العالمية الاولى وانتصار الحزب الشيوعى الروسى بهدف التفكير فى الخصوصية التى تميز الحركات الشيوعية فى المجتمعات ذات التقاليد الديمقراطية البورجوازية.

ونشهد خلال السنوات الاخيرة عودة مكثفة لهذا المفهوم من طرف مثقفين محافظين جدد فى اوربا الغربية وأمريكا الشمالية، وكذلك مثقفين ليبراليين فى اوربا الشرقية اما فيما يتعلق بالدول العربية فتونس والجزائر هما الدولتان الوحيدتان اللتان تفاعلتا مع هذا المفهوم من اجل التفكير فى ظروف التحول من نظام الحزب الواحد الى التعددية الحزبية. اما فى الدول العربية الاخرى ،تحديدا مصر ولبنان، فقد اتجه المثقفون فيهما الى استعمال كلمة " شارع " للتعبير عن رأى العامة .وقد بدأ بعض علماء الاجتماع العرب فى اللجوء الى مفهوم المجتمع المدنى دون البحث عن تحديد دقيق لهذا المفهوم .

على كل حال لدى انطباع بأن مفهوم المجتمع المدنى لايشكل موضوع جدل عام الا فى تونس، وتحديدا منذ إزاحة بورقيبة خلال ٧ نوفمبر ١٩٨٧. اما فى الجزائر فيبدو ان المفهوم قد تم قبوله، دون نقاش ، للإشارة الى الشعب فى تنوعه، وقد كان مفهوم المجتمع المدنى غائبا عن معجم علماء الاجتماع التونسيين والعرب عامة

خلال سنوات ١٩٦٠ - ١٩٧٠.

لماذا ظهر هذا المفهوم فى الخطاب الاكاديمى مع بداية الثمانينيات ؟ لماذا تحول الى موضوع صراع سياسى فى تونس بالذات ؟ او بعبارة اخرى ما هى الرهانات السياسية والنظرية لهذا المفهوم ؟

للاجابة على هذه الاسئلة سابدأ بمتابعة جدل الانتلجانسيا التونسية حول مفهوم المجتمع المدنى، محاولا استخراج الرهانات السياسية اى الرهانات النظرية له؛ فسوف تفهم على المستوى التاريخى بالمتابعة التدريجية لتحولات مفهوم المجتمع المدنى فى تاريخ الفكر السياسى العربى، اما القسم الثالث والاخير فسيخصص لمحاولة تفسير الرهانات النظرية التى صاحبت انبثاق مفهوم المجتمع المدنى فى الخطاب السوسيولوجى، ابتداء من الثمانينيات .

ا) الرهانات السياسية للجدل حول مفهوم المجتمع المدنى

عرفت تونس ثلاث هزات سياسية خطيرة اقترنت بشهر يناير وهزت النظام السياسى الحاكم، فقد شن الاتحاد العام التونسى للعمل إضرابا عاما خلال ٢٦ يناير ١٩٧٨ تحول الى انتفاضة شعبية اقتضى إيقافها تدخل الجيش مع حصيلة ثقيلة من القتلى والجرحى بين المتظاهرين. وفى شهر يناير ١٩٨٠ تسللت مجموعة من المعارضين قامت ليبيا بتدريبهم وتمويلهم للقيام بعملية مسلحة انطلاقا من منطقة قفصة. وقد تدخل الجيش لإنهاء محاولة التمرد هذه ، وخلال الأسبوع الاول لشهر يناير ١٩٨٤ وللمرة الثالثة تضطر حكومة بورقيبة المدنية الى استدعاء الجيش لفرض النظام فى عدة مدن ، ولإخماد انتفاضة شعبية فجرها قرار غير مدروس ضاعف اسعار المواد الحبوبية (سعر الخبز).

وقد اظهرت هذه الاحداث الثلاثة الخطيرة غياب الحزب الحاكم منذ بداية الاستقلال عن المسرح السياسى. فالحكومة المدنية لم تجد للدفاع عن نفسها فى الحالات الثلاث الدرامية سوى الالتجاء للجيش المبعد فى العادة عن اللعبة السياسية على عكس وضعية الجيش فى باقى الجمهوريات العربية.

وقد بدأت مصطلحات "الجمهورية المدنية " و"المجتمع المدنى" تتداول لدى بعض المثقفين السياسيين بالأساس مباشرة بعد التدخل الثالث للجيش فى الحياة السياسية التونسية ،ذلك أنه بعد انهيار الدولة فى لبنان اصبحت تونس الجمهورية المدنية العربية الوحيدة، اما الدول العربية الاخرى فقد انقسمت الى نوعين : ملوكية تستمد شرعيتها من الدين او جمهوريات واقعة تحت حماية المؤسسة العسكرية.

لقد كان من الصعب فى ذلك الظرف (١٩٨٤) عدم طرح السؤال حول مدى حظوظ النظام السياسى التونسى فى السيطرة والمحافظة على خصوصيته المدنية والتى تعد مكسبا يتوجب الدفاع عنه.

اذن، فقد طرح مصطلح المجتمع المدنى، بشكل او باخر ، فى نفس الوقت الذى طرح فيه مصطلح الجمهورية المدنية، ويقصد به تعدد التنظيمات التلقائية المستقلة عن الدولة.

والفكرة الكامنة وراء هذا الاصطلاح هى ان اية جمهورية مدنية معرضة فى اى وقت الى محاولة انقلاب

عسكري، اذا لم ترتكز على شبكة من المؤسسات المستقلة للمجتمع المدنى، وبصفة ادق يتضمن مصطلح المجتمع المدنى موقفا نقديا لنظام الحزب الواحدالمحكوم مع الوقت بالتحول الى بيروقراطية طفيلية وسلبية، اقصت تدريجيا كل الذين لهم نفس نضالى، ولم تحتفظ سوى بالانتهازيين غير المتعودين على اخذ المبادرات ،فلاينشطون الا بعد تلقى توجيهات من الهيئات العليا لاتعرضهم لمخاطر .

وتكمن خلاصة هذا التحليل فى ان من مصلحة الجمهورية المدنية تأسيس التعددية الحزبية من اجل مساعدة الحزب الواحد على استعادة نضاليته المميزة له كحزب سياسى، ذلك أنه بدونها يكون مهددا بالتصلب.

لقد تم تداول مصطلحى الجمهورية المدنية والمجتمع المدنى من قبل رجال سياسة ذوى توجهات ليبرالية جرى إقصاؤهم من الحزب الدستورى مع بداية السبعينيات، اما التوجهات السياسية الاخرى : الدستوريون الارثوذكسيون والمناضلون اليساريون والإسلاميون فلم يكونوا مهيئين لاستخدام الاصطلاحين الى حد ازاحة بورقيبة فى ٧ نوفمبر ١٩٨٧.

لقد غيرت هذه الإزاحة المسرح السياسى فاتحة الباب امام توجهات جديدة لحركة سياسية اكثر ديمقراطية. فلقد عرفت تونس اثناء الاشهر الاولى لهذا التحول السياسى حوارا مكثفا حول كيفية الانتقال من نمط سياسى قائم على نظام الحزب الواحد الى شكل مبتكر للتعددية السياسية.

وقد دار هذا الحوار الذى تلى إزاحة بورقيبة حول اسئلة ثلاثة :

١- الى اى مدى الحزب الحاكم مهيأ للتحول الى حزب سياسى يستمد قوته من القدرة على تعبئة مناضليه وليس من التدخل المباشر لمؤسسات الدولة ؟

٢- الى اى مدى حركة الاتجاه الاسلامى مهيأة لاحترام قواعد اللعبة الديمقراطية وللتراجع عن تشكيكها فى مكاسب النظام الجمهورى، وخاصة القوانين المتعلقة بالاحوال الشخصية مثل منع تعدد الزوجات؟

٣- الى اى مدى حركة الاشتراكيين الديمقراطيين قادرة على تأطير وتعبئة جمهور المناضلين والمتعاطفين ، خاصة بعد تبنى الحزب الحاكم لشعاراتها الديمقراطية الاساسية ؟

لقد نقدت الذاكرة خلال هذا النقاش مصطلح الجمهورية المدنية ، بينما لم يستخدم مفهوم المجتمع المدنى سوى من طرف بعض المثقفين المستقلين. اما الدستوريين والارتودكسيين وقطاع واسع من اليسار واقصى اليسار والاسلاميين فقد تجنبوا عموما استعمال هذا المفهوم المحمل اكثر من اللازم بالايديولوجية الليبرالية الغربية.

ولكن سوف يظهر مصطلحا الجمهورية المدنية والمجتمع المدنى معا فى نص الميثاق الوطنى الذى وقع عليه ممثلوا كل الحساسيات السياسية ، بما فيها ممثل عن حركة الاتجاه الاسلامى غير المعترف بها رسميا كحزب سياسى. لذلك فان قبول التوقيع على نص الميثاق الوطنى فى الذكرى الاولى لتحول السابع من نوفمبر ١٩٨٧

والذى تم النظر اليه من طرف كل الملاحظين على انه خطوة هامة نحو دمج حركة الاتجاه الإسلامى فى التنافس السياسى الشرعى . تلك الحركة والتى اضطرت قبل الانضمام الى الحقل الرسمى الى توقيع الميثاق الوطنى بإعلان أن قوانين منع تعدد الزوجات لاتتعارض حسب رأيها مع التأويل الشرعى للنص الدينى. وللتوقيع على الميثاق الوطنى اعلن الإسلاميون كذلك ان " قوانين الاحوال الشخصية والقوانين المكملة لها .... تمثل إصلاحات تتجه الى تحرير المرأة، وتعتبر امتداد لحركة قوية وقديمة فى بلادنا ترتكز على القاعدة الصلبة "للاجتهاد " وعلى غايات " الشريعة " وتمثل حجة على حيوية الإسلام وانفتاحه على مطلبات العصر والتقدم ، وقبل الاسلاميون كذلك فكرة التحييد السياسى للمساجد، فلقد قبلوا بان هناك واجب ملح يقضى بابعاد بيوت الله عن الصراع السياسى والعصيان، وذلك من اجل بقاء المساجد مخصصة كلية للعبادة. لكن الانتقال الاكثر دلالة فى الايديولوجيا الوطنية والذى انعكست روحه فى كتابة الميثاق الوطنى هو حتما توجه الموقعين عليه نحو الدولة مطالبينها بتهيئة هذا الاتجاه العقلانى الذى ينبثق من الاجتهاد، والذى يعمل على ان يكون للاجتهاد والعقلانية الاثر الحاسم على التعليم والمؤسسات الدينية ووسائل الإعلام ومع توقيع الميثاق الوطنى قبل الإسلاميون ان يكونوا فى الموقع الذى يطالب الدولة بتوجيه محتوى التعليم العمومى باتجاه العقلانية والاجتهاد.

ولقد تفكك الإجماع الذى تم حول المبادئ المعلنة فى نص الميثاق الوطنى ولاول مرة بمناسبة الانتخابات التشريعية فى أبريل ١٩٨٩، فقد تمكنت حركة الاتجاه الاسلامى -ودون اعتراف رسمى بها- من تقديم قوائم مستقلة فى عدة دوائر انتخابية ولقد تعارضت دعاية المرشحين المدعومين من طرف الحركة بشكل صارخ مع اتجاه وافكار ومبادئ الميثاق الوطنى. فقانون الاحوال الشخصية كان من جديد موضع انتقاد من طرف المرشحين الاسلاميين. وهكذا فإن الدعاية «السلفية» للمرشحين الإسلاميين احدثت المواجهة الاولى بين كل الاتجاهات السياسية وحركة الاتجاه الإسلامى.

وقد كان رد الفعل الرسمى الاول لقيادة هذه الحركة أن المرشحين يعبرون عن آرائهم الخاصة وان مواقفهم لاتلزم الحركة فى شئ . ولقد بدأت المواجهة الحقيقية بين حركة الاتجاه الاسلامى والسلطة بعد اعتراف الحكومة الجزائرية بالجبهة الاسلامية للإنقاذ (F I S). ومنذ هذا التاريخ بدا الإسلاميون التونسيون وكانهم يتخلون عن سياسة الاعتراف المرحلى. ومن المحتمل ان الجناح الراديكالى هو الذى وضع فى النهاية استراتيجية المواجهة لاجبار الحكومة التونسية على الاقتداء بالمثال الجزائرى. وقد تم تدشين الاستراتيجية الجديدة ببيان وقعه عبد الفتاح مورو فى ٢ اكتوبر ١٩٨٩ طالبت فيه حركة الاتجاه الاسلامى - والتى اصبحت تسمى حركة النهضة - بإقالة وزير التربية القومية الذى تجرأ على طرح مشروع إصلاح كتب التربية الدينية وفقا لمبادئ " العقلنة " والاجتهاد. وقد نسى حزب النهضة انه ، بعد الاعتراف بالجبهة الإسلامية للإنقاذ من طرف الحكومة الجزائرية، أنه كان قد وقع على نص الميثاق الوطنى ان تعمل على ان يكون للاجتهاد والعقلنة الاثر الحاسم على

التعليم. ولم يكتف ببيان الاسلاميين بتاريخ ٢ اكتوبر ١٩٨٩ بالمطالبة باقالة الوزير بل ناشد اسرة التعليم والطلبة بالوقوف ضد مشروع اصلاح كتب التربية الدينية. وبهذا البيان عبرت حركة النهضة عن نزعتها كحركة سياسية تنشد ان تلعب دور المؤسسة المحتكرة للصفة الاسلامية والمراقبة لاخلاق التونسيين والتونسيات.

ولقد كان ذلك فى تقديرى خطأ استراتيجى وخيم .فقبل إصدار هذا البيان كان ينظر الى المناضلين الإسلاميين حتى من قبل الذين لايشاركونهم إيديولوجيتهم باعتبارهم ضحايا سلطة تعسفية، الا ان بيان ٢ اكتوبر قد قوض هذه النظرة، اذ ينظر حاليا الى حزب النهضة من قبل قطاع هام من الرأى العام كقوة خفية لاتبحث سوى عن فرض نظام سياسى مماثل للنظام الإيرانى او العربية السعودية وان الدولة ليست هى التى تمثل التهديد المتواصل للحريات المدنية بل حركة النهضة.

لقد تم استعمال مصطلح المجتمع المدنى حتى إصدار هذا البيان للتعبير عن مسار استقلالية الاحزاب السياسية والتنظيمات الاجتماعية المهنية عن الدولة التى كان ينظر اليها باعتبارها العائق الوحيد لمسار واستقلالية المجتمع المدنى ، هذا التهديد اصبح ينظر اليه حاليا من طرف تيار واسع من الرأى العام على انه يصدر قبل كل شئ عن حزب النهضة الذى يريد ان يفرض على كامل المجتمع تصوره الخاص للارتودكسية الدينية ، فقد اكتسب مفهوم المجتمع المدنى فى هذا الظرف محتوى جديد، فلم يعد هو مجموع التنظيمات المفصولة عن الدولة والمستقلة فى توجهها الإيديولوجى بل بصفة ادق الاحزاب والجمعيات التى- رغم اختلافها فى وجهات النظر ، حول امثلة عديدة – لها نفس التصورات حول حقوق الإنسان والحريات الفردية ، وبتراجعه عن مبادئ الميثاق الوطنى، فان حزب النهضة لم يخرج نفسه فقط ، من المجتمع المدنى ، بل اصبح المهدد الاساسى لمجتمع مدنى فى طور التكون ، فكل التيارات السياسية غير الإسلامية ردت مباشرة على بيان ٢ اكتوبر، مرتكزين على الصياغة الجديدة لمفهوم المجتمع المدنى ، (فجريدة الصباح) بتاريخ ٥ اكتوبر وضعت عنوانا على الصفحة الاولى : " المجتمع المدنى يدافع عن نفسه " . كذلك جريدة الصحافة لنفس اليوم اعلنت فى مقالها الافتتاحى " انها اهانة لكل ضمير المجتمع المدنى " وحركة الديموقراطيين الاشتراكيين اعلنت فى نفس اليوم " تعتقد ان هذا السلوك يتعارض مع العلاقات فى مجتمع مدنى تحكمه المؤسسات ويسوده القانون" ، وحركة الوحدة الشعبية كانت اكثر وضوحا فى تمثيلها لمجتمع مدنى فى طور التكون " اننا نرفض العنف اللفظى المفرط والمتعارض مع مبادئ الصراع الديموقراطى والحوار المنظم بالقانون والمؤدى الى بناء مجتمع مدنى مستقل " . والحزب الاجتماعى للتقدم عبر عن رفضه الثابت لكل محاولات شق المجتمع المدنى بدعوة المربين الى اتباع تيار سياسى محدد .

جمعية النساء الديمقراطيات ادانت بشدة البيان المشار اليه، والذى يؤاخذ التوجه العقلانى لمشروع إصلاح النظام التربوى القائم على إدماج الفكر النقدى وحرية الرأى لدى الاجيال الصاعدة بدلا من أن يغرس فيهم ترشيع وحدانية الحقيقة وغيرها من المنهجيات الديماجوجية التى لاتؤدى سوى الى تهديد المجتمع المدنى والديمقراطى، كمطلب اجتماعى مستهدف من الاغلبية .

ومن الواضح ان الموقف الاكثر وضوحا من بيان النهضة هو موقف جمعية النساء الديمقراطيات، والتى تحس انها الاكثر تهديدا من خطاب الإسلاميين. ذلك ان رجال سياسة عرفوا بتمسكهم بقيم العلمانية ردوا باقل قوة واضعين فى نفس الخانة موقف حزب النهضة وموقف وزير التربية القومية الذى انطلق فى إصلاح كتب التربية الدينية دون الالتزام بسياسة لتعريب التعليم ، إنه موقف نجيب الشابى الامين العام للتجمع الاشتراكى التقدمى، ويجب ان نعترف ان هذا الموقف قد احدث ازمة فى قلب قيادة هذا الحزب. ولكن رغم هذا الموقف الملتبس لنجيب الشابى فقد ظلت حركة النهضة معزولة كليا داخل المسرح السياسى التونسى .

اما رد الحكومة على استراتيجية النهضة للمواجهة فقد كان ردا صارما :

" نقول للذين يخلطون بين الدين والسياسة إنه لامجال لحزب دينى " « خطاب الرئيس بن على ١٩٨٩/٧/١١ »، ولكى يتم الاعتراف بالنهضة كحزب سياسى عليها ان تتخلى عن تقديم نفسها كمؤسسة محتكرة لتمثيل الدين : " الإسلام دين الجميع ولايمكن ان يتحول الى موضوع منافسة او مزايدة او كمطية للوصول الى السلطة ، ليس هناك من هو اولى بالدفاع عن دين التونسيين غير الدولة ، دولة كل التونسيين والتى تسهر على حماية وصيانة العقيدة" « نفس الخطاب ١٩٨٩/١١/٧ » .

بعد شهر من ردود الفعل اصدرت حركة النهضة بيانا مؤرخ فى ١٩٨٩/١٢/١١ لتعطى لنفسها صورة الحزب العلمانى الدنيوى واضعة فى اعتبارها كل المطالب السياسية والاجتماعية لاحزاب المعارضة ، ومضيفة اليها ولاول مرة استعدادها لدعم اسس المجتمع المدنى .

ان آفاق الانتخابات البلدية التى كان محدد لإجرائها مايو ١٩٩٠ لم تكن غريبة عن هذا الاكتشاف المتأخر لمفهوم المجتمع المدنى من طرف حزب النهضة والتى لعبت دورا دون شك فى اللقاء المنظم فى شهر فبراير ١٩٩٠ بين احمد بن صالح امين عام حركة الوحدة الشعبية وثلاث ممثلين عن حركة النهضة ، وقد ايد اعلان حركة الوحدة الشعبية هذا اللقاء مستخدما ، غالبا لاول مرة ، مفهوم المجتمع المدنى " الاولوية بالنسبة لنا هى ان نواجه حزب حاكم يرفض الوجود الشرعى لستة احزاب ويضع فى النهاية بمخالفته النصوص والمجتمع المدنى فى خطر " .

(تصريح حركة الوحدة الشعبية ١٩٩٠ بجريدة تونس الأسبوعية).

هذا الزواج العقلانى والذى لايشكل فى الحقيقة سوى لقاء عادى بين قيادة حزبين سياسيين لم يقع الاعتراف بهما لايعكس موقف كل الذين يشاركون احمد بن صالح فى التوجه الاجتماعى .

لقد استمر العديد من عناصر الانتلجنسيا العليا على موقفهم المبدئى المصر على إقصاء النهضة من كل مايمثل المجتمع المدنى . ويشارك الكثير من المثقفين محمد محفوظ فى رايه : "ان الخط الفاصل يضع الحركة الإسلامية فى جهة والمجتمع المدنى بكل مكوناته بما فى ذلك الحزب الحاكم فى جهة " « المغرب ١٩٩٠/٢/١٦ » .

فى خضم كل هذا الحوار السياسى حول مفهوم المجتمع المدنى، لم يطرح اى طرف ضرورة تدقيق : ماذا يعنى بالضبط بمفهوم المجتمع المدنى. ففى الواقع كل الموقعين على نص الميثاق الوطنى كانوا مجمعين على "ان الاحزاب السياسية والتنظيمات الاجتماعية والمهنية تمثل الاساس لكل مجتمع مدنى " ولكن منذ الانتخابات التشريعية « أبريل ١٩٨٩ » وتحديدا منذ بيان حزب النهضة الموجه ضد مشروع إصلاح كتب التربية الدينية ، كل الاتجاهات السياسية - باستثناء اقصى اليسار - [١] استعملت مفهوم المجتمع المدنى لتعبئة المتعاطفين معها وإقصاء المجموعة المقابلة لها والتى تمثل فى رأيها التهديد الاساسى لموقعها على المسرح السياسى .

هل نعنى بالمجتمع المدنى الوفاق السياسى ؟ هل نعنى بالمجتمع المدنى ، البنية القائمة من الاحزاب السياسية والتنظيمات المهنية والاجتماعية ؟ او هل يجب الحديث عن مجتمع مدنى فى طور التكون ، مثلما قيل ان الامة الجزائرية فى طور التكون ؟

هل نستطيع ان نستبعد من دائرة المجتمع المدنى الحركات السياسية التى تحمل مشروع خنقه ؟

كيف نجيب على الذين يرفضون - رغبة فى الصرامة المفاهيمية - مثل عالم الاجتماع التونسى محمد كرو[٢]، اى استعمال لمفهوم المجتمع المدنى خارج المجتمعات الديمقراطية بالمعنى الغربى للمصطلح ؟

لتوفير عناصر الإجابة عن هذه الاسئلة وفى نفس الوقت لفهم الرهانات النظرية لانبثاق مفهوم المجتمع المدنى فى خطاب علماء الاجتماع لسنوات الثمانينيات لابد ان نمر عبر مرحلة ازالة الوهم وحول مفهوم المجتمع المدنى ، فمنذ سنوات تجلت القناعة بان ازالة الوهم حول المفاهيم الارو - مركزية يستدعى بذل جهودا لإعطائها صفة كونية، لكننا الان نرى ان الاكثر جدوى هو ان نفك آليات ميكانيزمات التكوين والتحول فى معنى هذه المفاهيم بتبنى عملية اعادة بناء تاريخى مخالف لعمل المؤرخين التقليديين فى كتب العلوم الاجتماعية ، واقرب الى " حفريات المعرفة " لفوكو [٣] و " بنية الثورات العلمية " لكوهن.[٤] فالإجراء الاول يمثل مايسميه كوهن " ايديولوجيا المهنة العلمية والتى تحاول ان تعطى وهم دقة محتوى كل مفهوم انطلاقا من نموذج النمو البيولوجى، حيث كل مفهوم يطرح ، بطريقة ما ، منذ ولادته، جرثومه اصل نضجه التطورى ، فالابستمولوجيا الحديثة ، دون ان تلغى بصفة مبدئية فكرة استمرارية ما ، ركزت على فترات القطيعة وعلى اهمية الثورات العلمية والتى تكرس احيانا الفاظا ومفاهيما قديمة ولكن يمنحها معانى جديدة كليا .

٢) التحولات الطارئة على مفهوم المجتمع المدنى فى تاريخ الفكر السياسى الغربى

ان التلاعب السياسى فى تونس بمفهوم المجتمع المدنى خلال الاربع سنوات الاخيرة (١٩٨٧ - ١٩٩٠) يمثل تحد يحرضنا كعلماء اجتماع على طرح مشكل نقل المصطلحات السوسيولوجية فى الزمان وفى المكان .

وللحقيقة ، فان مشاعر القلق الناجم عن التلاعب ببعض المصطلحات ليس بالنسبة لنا ظاهرة جديدة كليا ، فلقد تعودنا خلال الستينيات والسبعينيات على التلاعب ببعض مصطلحات تخص تكوينات تاريخية واجتماعية او مظاهر ثقافية مضاف اليها تحديدات معينة سلفا للتلطيف من خصوصياتها الثقافية والتاريخية، فعلماء الاجتماع والمؤرخون العرب استعملوا مصطلح " شبه إقطاعي " فيما يتعلق بالتاريخ قبل الاستعماري لبلدانهم ، وكذلك استخدم علماء السياسة مصطلح " الباتريمونيالية الجديدة " (الابوى الجديد) لوصف النسق السياسي الحالي للعديد من البلدان العربية . غير ان هناك إجراء اخر ، لاشك انه اكثر جرأة ، حاول تخليص بعض المفاهيم من نزعتها الارو - مركزية باقتنائه للفظ وإعطائه تعريفا جديدا اكثر رحابة فى تعامله مع الواقع العربى ، انا شخصيا استعملت هذه المنهجية لعدة مرات فى التعامل مع مفاهيم مثل "الشباب"[٥] و" الدولة " و " المجتمع المدنى"[٦] لتحديد الفضاء الدولتى التونسى ماقبل الاستعمارى وما بعد الاستعمارى ، وفى نفس الوقت العمل على استخراج نموذج العلاقات بين المؤسسات الدولتية وكل اشكال التجمع الاخرى ، لقد اخذت مفهوم المجتمع المدنى من هيجل وماركس، ولكن عملت على توسيع محتوى هذا المفهوم مدمجا فيه العائلة والحرف الطائفية والمؤسسات الدينية والتى لاتخضع للرقابة المباشرة للدولة . وبدون ريب فهذا الإجراء بالتاكيد اكثر جدوى من نظيره الذى يعطى مضامين جاهزة للمفاهيم ، هذا المجهود للتعديل وفقا للتعريف الجديد له، إيجابية الإيحاء بتوجه جديد للبحث ولفت الانتباه لظواهر فى العادة غير مدركة ، الا ان نقطة الضعف فى هذا الإجراء تتمحور فيما يسميه ريمون بودون "فخ الواقعية " [٧] وهو فى الواقع فى تقليدنا الوضعى positiviste . ان فخ الواقعية يرتكز على استقراء صور ذهنية باعتبارها ملكات للأشياء ، يخلط بين الشكل والواقع ويتمثل "العقلى " مع " الواقعى " ، بالتركيز بطريقة مسبقة وقاصرة على التعريف الإجرائى لمفهوم المجتمع المدنى . كان إطارنا المرجعى الضمنى مفهوما منهجيا طبيعيا وضعيا للعلم ، وكنا ندرك المفاهيم السوسيولوجية وكانها تدوين ميكانيكى لمقاطع " موضوعية " .

ان التحولات النوعية فى مفهوم المجتمع المدنى فى تاريخ الفكر السياسى الغربى تساعدنا على التحرر من فخ الواقعية و الوضعية السائدة فى عملية التاريخ التقليدى للعلوم ، اذ إن تاريخ المفاهيم المسجل فى الكتب الكلاسيكية للعلوم الاجتماعية لايسرد غالبا سوى جزء من الاعمال العلمية للماضى ، والتى يمكن ببساطة اعتبارها مساهمة فى الصياغة والحل للمشاكل النموذجية لهذه المؤلفات، والنتيجة ان هذه الطريقة فى كتابة تاريخ المفاهيم تخفى آليا وجود ودلالة الثورات العلمية ، فتاريخ مفهوم المجتمع المدنى هو تاريخ تحولات دلالته منذ تشكله اللاتينى "cocietas civilis" مارا بتشكيلات المعرفة التى تعبر عن ظرفية تاريخية متميزة جدا كالتى عاشها فيرجسون وهيجل ، وجرامشى ، وفى كل تكون للمعرفة ياخذ مفهوم المجتمع المدنى معنى جديدا يعبر عن قطعية واضحة مع المعنى القديم .

ففى معناه اللاتينى "societas civilis " يعبر عن مجموعة سياسية تخضع للقوانين هذه الرؤية

للسياسى التى تجدها فى كتب ارسطو لاتظهر التمييز الموجود اليوم والمتفق عليه بين الدولة والمجتمع المدنى، اذ يفهم التقليد الاوروبى القديم السياسى الدولة على انها المقصودة بمجتمع مدنى يمثل تجمع سياسى، اعضاؤه هم المواطنون الذين يعترفون بقوانين الدولة ويتصرفون وفقا لها .

ولقد فرضت اولى التحولات فى معنى المجتمع المدنى التمييز بل حتى المعارضة بين الدولة والمجتمع المدنى ، ولن تاخذ وضعها النهائى الا مع نهاية القرن الثامن عشر فى ظرفية سياسية تتميز بالثورة والديمقراطية فى انجلترا والولايات المتحدة وفرنسا . هذا التحول فى التشكل السياسى الذى اقتضى التمييز التحليلى بين المجتمع المدنى والدولة لم يكن طارئا، بل هو نتاج وتعبير عن نوع من الثورة فى التشكل المعرفى المتعلق بالمجال السياسى. فمثل كل ثورة علمية فان التغيير فى المسلمات يكون دائما مصحوبا باحتدام الجدل حول المفاهيم الاكثر اهمية فى فترة الانتقال التى تسبق نموذج جديد يسعى المؤلفون الذين تشكلوا داخل منطق النموذج القديم الى طرح اسئلة جديدة باستخدام المفاهيم القديمة ، من المحتمل ان دراسة الفيلسوف الاسكتلندى ادم فرجسون فى كتابه " مقال فى تاريخ المجتمع المدنى " (١٧٦٧)

"An Essay on the History of Civel Society"

هى اكثر الاعمال تمثيلا للحظة التحول هذه بين النموذجين ، فهو يحتفظ بالمعنى التقليدى الذى لايفرق بين الدولة والمجتمع المدنى، ولكن يطرح اسئلة حول تمركز السلطة السياسية معتقدا ان الحركة الجمعياتية هى النسق الاحسن للدفاع ضد مخاطر الاستبداد السياسى .

ان الأطروحة المركزية لفرجسون تتلخص فى الاعتقاد بوجود مسار حضارى طبيعى يتجلى فى حركية الانتقال من الاشكال الخشنة للحياة الوحشية البربرية نحو مجتمع متحضر، هذه التحضرية ملحوظة ايضا فى انتشار المبادلات التجارية وفى تطبيق مبدأ تقسيم العمل فى الحرفية والصناعات البدوية، كذلك فالتخصص العسكرى هو مظهر اخر لهذه العملية التحضرية.

لكن هذه الحركة تحمل فى ذاتها خطر ذوبان الفكر المدنى الذى يميز حياة المواطنين فى اليونان القديمة وفى الجمهورية الرومانية ، هاتان الدولتان تمثلان بالنسبة لفرجسون نموذج المجتمع المدنى المحكوم بالقوانين مع المشاركة الدؤوبة للمواطنين ، والسؤال المطروح من قبل فرجسون هو: كيف يمكن ان نمنع تحول المسار التحضرى ، تقسيم العمل والتخصص العسكرى، الى طغيان وجبروت ؟ كيف يحمى المجتمع المدنى نفسه من خطر عسكرة نظامه السياسى ؟

ان جواب فرجسون يدور حول ان الحل الوحيد يكمن فى مضاعفة تجمعات المواطنين فى كل مجالات الحياة الاجتماعية التى تتضمن العدالة والجيش. ويمثل تفكير فرجسون بالنسبة الينا مثال من حيث إنه شاهد على ازمة الانماط الفكرية التقليدية، وفى نفس الوقت على المجهود للتفكير فيما بعد حدود النمط ولكن بمقولات ومخيال النماذج التقليدية ،هذا دون ان ننسى ان فرجسون كتب " مقاله " سنة ١٧٦٧ ، حيث لم تكن الثورة

الديمقراطية قد تبلورت بعد، الا مع نهاية القرن بعد انتصار الثورة الفرنسية .

ان الثورة الديمقراطية تمثل فى الواقع ثورة ثقافية حقيقية .فمن وجهة نظر فوكو عرف الغرب بالفعل " قطيعة كبرى فى النظام المعرفى الحديث فى منحنى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر" [11]. ان الإنسان ككينونة مجردة ، هو الاكتشاف العظيم لهذه الثورة الثقافية، وهو يمثل الاساس لما نسميه الحداثة " فالنظام المعرفى الكلاسيكى يتمفصل وفقا لخطوط لاتعزل باى طريقة مجالا خاصا ومتميزا للإنسان " [12] فقبل نهاية القرن الثامن عشر لايوجد الانسان باعتباره حقيقة اولى او ذات سائدة اسمى " فانسانوية " النهضة والعقلانية الكلاسيكية ، أعطتنا مكانا مميزا للبشر فى نظام العالم دون ان يبلوروا فكرة الإنسان " .

ان المقولة الحديثة لحقوق الانسان هى احدى تعبيرات هذه الثورة الثقافية . فالقطيعة الكبرى للنظام المعرفى الحديث وصدور مفهوم الانسان يجب ان يحدثا منطقيا تغيرا جذريا فى تعريف مفهوم المجتمع المدنى، فمن بالغ الدلالة ان يرتكز التعريف الجديد على فكرة التفريق بين الدولة والمجتمع المدنى التى دافع عنها توماس بين سنة ١٧٩١ فى كتابه " حقوق الانسان " Rights of Man، وكان توماس بين مشقفا أنجلو / امريكياً يعتقد بكل عمق فى وجود " حقوق طبيعية " ، وفى ضرورة تقليص هيمنة الدولة لصالح المجتمع المدنى الذى يجب ان يدير بنفسه أموره الذاتية وان لايترك للحكومة الا القليل ، فهو يدافع عن مبدأ حكومة بسيطة وغير مكلفة ، فالحكومة البسيطة هى المرادف للمجتمع الحر فى حين ان الحكومة المعقدة تقتضى ضرائب كثيرة وقابلة دوما لتفجير ثورات وحروب غير مجدية ، فتوماس بين يدافع عن مبدأ حكومة محددة الوظائف ومجتمع مدنى حر وسامى ، حكومة غير مكلفة وتحترم الحقوق الطبيعية للانسان والتى كان قد تم الدفاع عنها فى فرنسا فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، الا انها رؤية اكثر تجذرا فى الثقافة السياسية الانجلوسكسونية منها فى اوروبا القارية وخاصة فرنسا " اليعقوبية " Jacobine .

اما التحول الثانى الذى عرفه مصطلح المجتمع المدنى فكان بالتحديد فى بلد يعتبر نسبيا متاخر بالنسبة لفرنسا وانجلترا وهو المانيا سنة ١٨٢١. فبعد اكثر من ثلاث عقود من انتصار الثورة الفرنسية نشر هيجل كتابه الشهير والمعنون " مبادئ فلسفة الحقوق "، وقد كان له مفهوم مختلف تماما عن توماس بين للدولة والمجتمع المدنى ، فهو لايكون فكرة مثالية للمجتمع المدنى ولايبحث عن دولة غير مكلفة ، فالمانيا كانت محتاجة لتدارك تاخرها مقارنة مع فرنسا وبريطانيا فى تلك الظرفية التاريخية المتميزة بضعف البورجوازية الالمانية وبامتيازات الارستقراطية البروسية ، وبالتالى كان للدولة الالمانية دورا حاسما لابد وان تلعبه لفرض سياستها التنموية على جميع السكان الالمان ، لقد كان هيجل يطالب بدولة قوية مستقلة ومتموقعة فوق المجتمع المدنى ، فهو لا يعتقد فى وجود " حقوق طبيعية " للإنسان، بل إن المجتمع المدنى لديه ليس حقيقة "طبيعية " او ما قبل تاريخية انما هو لحظة فى التطور التاريخى متميزة بالتنافس فى المصالح الفردية طبقا لطبيعة الاقتصاد البورجوازى، فالفردية هى اخلاقية المجتمع المدنى فى حين ان الحرف المتميزة بأخلاقية قريبة

من أخلاقية العائلة الابوية تقاوم بصعوية الاثر التفكيكي للاقتصاد البورجوازى . ان المجتمع المدنى دائرة من الحياة الاخلاقية التى تقع بين العالم البسيط للعائلة الابوية والدولة المتميزة باخلاقية عالمية ، فهو متكون واقعيا من فسيفساء من الافراد غير المنتمين لطبقات اجتماعية ومن طوائف ومؤسسات تعمل طبقا للقانون المدنى ، فهيجل لايعتقد فى وجود اتجاه لدى البرجوازيين الذين يكونون هيكل المجتمع المدنى للتصرف عفويا كمواطنين ، اذن المجتمع المدنى يحتاج حسب هيجل لدولة متموقعة فوقه وتتحرك بطريقة مستقلة لفرض النظام وضمان التعددية .

ان موقف ماركس جد قريب من موقف هيجل فى مستوى ان الاثنين يفكران فى المجتمع المدنى باعتباره فضاء مواجهات بين المصالح الاقتصادية طبقا للأخلاقية البورجوازية . ان الاقتصاد السياسى بالنسبة لماركس يمثل علم تشريع (دراسة التركيب الداخلى) المجتمع المدنى، فهو يعيب على هيجل قلب الذات والموضوع[١٤] اذ بالنسبة لماركس الموضوع المحسوس والحقيقى ، هو الإنسان الحقيقى ، إنسان المجتمع المدنى .

ان التأويل الهيجلى للمجتمع المدنى حسب ماركس يفضى الى نتيجة مضادة، " فما يعتبر نقطة الانطلاق سيتحول الى نتيجة صوفية ، وما يعتبر نتيجة عقلية يصبح نقطة انطلاق صوفية ،" ولتلخيص فكرة ماركس فى جملة واحدة ، يمكن القول ان المجتمع المدنى هو فضاء الصراع الطبقى اذن ، فرضية الحتمية الاقتصادية لهذا الصراع تجرد مقولة المجتمع المدنى من كل مصداقية تحليلية . كذلك فالماركسيون الارتودكسيون لايحبذون استعمال هذا المفهوم منظورا اليه كغطاء لعدم الحديث صراحة وبكل وضوح عن صراع الطبقات .

لم تعد مقولة المجتمع المدنى تحدث مجادلات فى الغرب منذ تدعيم الديمقراطية الليبرالية والتخفيض من حدة الصراعات الاجتماعية . طبقا لنموذج الصراع الطبقى من ١٨٥٠ حتى ١٩٢٠ انتفت مقولة المجتمع المدنى كليا من الخطاب الغربى حول الحياة السياسية، ولم تتم اعادة استعمالها الا فى نهاية الحرب العالمية الاولى وتحديدا فى إيطاليا ، وهى استعادة مرتبطة بالظرفية الجديدة للحركة العمالية الغربية بعد انتصار الحزب الاشتراكى فى روسيا ، فالسؤال الذى طرحه جرامشى منذ ١٩٢٠ وبعدها هو التالى : الى اى مدى يمكن ان تتلاءم استراتيجية الاستيلاء على السلطة من قبل الطبقة العمالية الروسية مع الظروف المميزة للمجتمعات الغربية ؟

للإجابة عن هذا السؤال استعاد جرامشى ، مثل فرجسون فى نهاية القرن الثامن عشر ، مفهوم المجتمع المدنى ، لقد وجد جرامشى نفسه فى وضع من يطرح اسئلة غير مألوفة مستعملا مقولات تنتمى الى هيكلة معرفية معدة لنوعية اخرى من الاسئلة .

لقد كان جرامشى مناضلا ، قائدا ، شيوعيا لايستطيع ان يفكر منطقيا الا داخل مسلمات الفكر الماركسى ، لقد كان يعتقد فى صحة فرضية حتمية العوامل الاقتصادية فى نهاية التحليل ، لكن فى التحليل السياسى كان واعيا بمحدودية الاقتصاد فى دراسة السلوك السياسى. وكانت مأساته انه يفكر فى الاستراتيجيات

السياسية داخل نمط فكرى (الماركسية) يهيمن عليه الاقتصاد السياسى . لقد بذل كل شئ ليمنع نفسه الانطباع بانه كان يفكر من داخل النموذج الفكرى Le Paradigme الماركسى ، لقد كان ماركسيا غير تقليدى لانه ادخل قطيعة جديدة فى المضمون الدلالى Se`mantique لمفهوم المجتمع المدنى . نحن نعلم ان الاقتصاد السياسى بالنسبة لماركس يمثل علم تشريح المجتمع والاقتصاد السياسى لايمكن جدولته الا ضمن البنية التحتية، اما مجال البنية الفوقية فهو ميدان السياسة والايديولوجيا ، ودون ان ينخرط جرامشى فى جدل مع ماركس حول مفهوم البنية التحتية والبنية الفوقية ، غير جذريا المعنى الماركسى لمفهوم المجتمع المدنى. إن الفكرة المركزية لجرامشى هى ان المجتمع المدنى ليس فضاءا للتنافس الاقتصادى - مثلما يعتقد هيجل وماركس بل فضاء للتنافس الايديولوجى ، وحتى يتقدم بتفكيره النسبى حول استراتيجية الطبقة العاملة للمجتمعات الديمقراطية والليبرالية على عكس حالة المجتمع الروسى سيركز جرامشى كل انتباهه على ظاهرة الهيمنة الايديولوجية مميزا بين مفهوم السيطرة بمعنى القصر عن طريق القوة او التهديد بالقوة ، ومفهوم الهيمنة بمعنى الاستبطان من قبل فئة اجتماعية للمعايير المنتجة من قبل فئة اجتماعية اخرى ، المقولة الجرامشية للمجتمع المدنى لاتاخذ معناها الحقيقى الا فى علاقتها مع مقولة المجتمع السياسى. فاذا كان الاول فضاء للهيمنة الايديولوجية، فان الثانى فضاء للسيطرة السياسية بواسطة القوة والتهديد بالقوة . فوظيفة الهيمنة هى وظيفة توجيهية للسلطة الرمزية والتى تمارس " بوسائل التنظيمات التى تدعى انها خاصة مثل الكنيسة ، النقابات ، المدارس(١٥)". انطلاقا من هذه التفرقة بين الهيمنة الايديولوجية والسيطرة السياسية وصل جرامشى الى الملاحظة التالية : " فى الشرق بمعنى فى روسيا (عبد القادر الزغل) كانت الدولة كل شئ ، اما المجتمع المدنى فكان بدائيا وغير مكتمل فى حين توجد بين الدولة والمجتمع المدنى فى الغرب علاقة حقيقية . ووراء دولة مهتزة نكتشف ايضا بنية صلبة للمجتمع المدنى ، فالدولة ليست الا واجهة تتخفى وراءها سلسلة كاملة صلبة للقوة والمناعة(١٦) .

ان الدرس الماخوذ من هذه الملاحظة هو ان استراتيجية الطبقة العاملة فى الغرب لاتستطيع ولا ينبغى لها ان تعيد إنتاج النموذج الروسى فى الاستيلاء على السلطة ، بل ان الطبقة العمالية الغربية عليها ، منطقيا، الانسجام مع استراتيجية الهيمنة على المجتمع المدنى قبل ان تنخرط فى صراع للسيطرة على المجتمع السياسى ومن هنا يأتى الدور الاستراتيجى لفئة المثقفين باعتبارهم منظمون مؤهلون للهيمنة .

ولقد اخذ جرامشى مفهوم المثقف بمعنى واسع حيث ادمج اضافة للمثقفين بالمعنى الكلاسيكى للكلمة ، مؤسسات مثل الكنيسة والحزب الشيوعى ، فالمجتمع المدنى حسب الصياغة الجرامشية يمثل فى نهاية التحليل رابطة للصراع حول التوجيه الفكرى الثقافى او الايديولوجى للمجتمع فى كليته ، انطلاقا من هذه المحاولة الحفرية فى تاريخ مفهوم المجتمع المدنى نحتفظ بملاحظتين :

الاولى - تشير الى عدم وجود تعريف عالمى دقيق لمفهوم المجتمع المدنى فكل تعريف يمثل توجيه للبحث يضع اسئلة خاصة ومرتبطة بظرفية تاريخية محددة وبتشكل جديد للمعرفة يبحث عن بلورة لانتاج معارف جديدة كليا .

اما الملاحظة الثانية - فتشير الى انه اذا كانت الاسئلة الامبيريقية لفرجسون فى نهاية القرن ١٨ وقبل الانتصار النهائى للديمقراطية الليبرالية فى الغرب هى فى الواقع الاكثر قربا من اهتماماتنا المعاصرة ، فان المحاولة التحليلية لجرامشى تبدو لى الاكثر ملاءمة على الرغم من تناقضاتها الداخلية للإجابة عن البعض من اسئلتنا حول مفهوم المجتمع المدنى ، لم يبق لنا الا ان نسأل لماذا حاصرنا مفهوم المجتمع المدنى حتى بداية السنوات الثمانين. ولماذا فكرنا فى السياسى بلغة السيطرة فقط بدون إدخال جدلية العلاقة بين السيطرة السياسية والهيمنة الثقافية ؟

٣) الرهانات النظرية لانبثاق مقولة المجتمع المدنى فى الخطاب السوسيولوجى العربى

من كل المؤلفين الذين ذكرتهم فى الفقرة السابقة، لم أحتفظ فى الخلاصة سوى باسمى فرجسون وجرامشى ، لقد عاش الاثنان نفس الوضعية عبر المريحة التى تقتضى التفكير فى اسئلة جديدة ولكن ضمن نموذج فكرى قديم ، واعتقد اننا ، كعلماء اجتماع عرب نعيش وضعية تماثل وضعية فرجسون وجرامشى ، لقد تكونا وقمنا ببحوثنا فى ظرفية تاريخية تتميز بهيمنة مايمكن تسميته النموذج الفكرى Parodigne التنموى ، هذا التشكل الجديد للمعرفة يقتضى الإجابة عن اسئلة مثارة فى الظرفية التاريخية ما بعد الاستعمارية والبناء الجديد لدول قومية Etats- nations منبثقة من تفكك الامبراطوريات الاستعمارية.

ولقد جسد النموذج الفكرى التنموى الايديولوجيا المهيمنة على النخبة التحديثية فى العالم الثالث . فى مقال يعود الى سنة ١٩٦٧ حاول عبد الله العروى تقديم الترجمة العربية لهذه الايديولوجيا التنموية . لتعريف هذا الاتجاه الفكرى الضمنى فى غالب الاحيان ، استحدث عبد الله العروى مصطلح " الماركسية الموضوعية " ، ويشكل حسب اعتقاده " مجموعة افكار غيرمنظمة ، مقولات ، نظريات ، كل واحدة مرتبطة من زاوية او أخرى بالماركسية ، بطريقة ما تسعى المقولة الى تصوير وضعية السيد جوردان (mr. Jourdain) حيث تمارس الماركسية دون ان نعرفها " (١٧) .

ولإعطاء وصف اكثر دقة لهذه الايديولوجيا يضيف العروى " إنه فى الاقتصاد وفى علم الاجتماع وفى تاريخ الافكار لاتمثل « الماركسية الموضوعية " اختلافا منهجيا اساسيا مع وضعية سبنسر او كونت " (١٨) ونعتقد ان تشخيص العروى صحيح بقدر ما تنفصل فيه ماركسية الانتلجينسيا التحديثية بدرجاتها المتفاوتة مع وضعية كونتLe Positivisme de Conte .

وفى الحقيقة، لايقتصر النموذج الفكرى التنموى او الماركسية الموضوعية على العالم العربى ، ولاحتى على الانتلجنسيا التحديثية للدولة القومية المنبثقة من التفكيك الاستعمارى خلال سنوات ١٩٥٠ - ١٩٦٠، اذ نجد نفس هذه الايديولوجيا وقد تخلصت من معجمها الماركسى فى ظرفيات تاريخية مماثلة لظرفية ازالة

الاستعمار ، كما فى تركيا ، وفى المكسيك، وفى البرازيل ، فى فترات انشاء دولة حديثة . والجدير بالملاحظة هو انه فى هذه البلدان الثلاثة كانت ايديولوجيا النخبة المحدثة بشكل واضح وضعية ومجردة من الخطاب الماركسى الذى طبع قطاعا واسعا من انتلجنسيا العالم الثالث خلال الستينات ، ونعتقد ، بالرغم من كل شئ، ان الوضعية الكونتية تشكل اكثر من الماركسية الأداة الحقيقية التى حولها تكون النموذج الفكرى التنموى. والماركسية الموضوعية لاتمثل فى الواقع سوى وضعية موضوعية، واستعمل هذا الاصطلاح للتاكيد على واقع ان وضعية الانتلجنسيا المحدثة ليست نتيجة التلقى المدرسى لكتابات او جست كونت. ولكنها التعبير عن استعداد فكرى يتناسب مع الافكار التى دافع عنها اوجست كونت لقد كانت هذه الافكار تعبر بقدر ماعن الظروف الخاصة للفترة الاولى للتصنيع فى فرنسا التى كانت متاخرة مقارنة مع إنجلترا القوة الصناعية الاولى فى تلك الفترة .

ان الوضعية هى الايديولوجيا العفوية للظرفيات التاريخية معاشة كتاخر تاريخى قابل للتجاوز بفعل إرادى . هذه الوضعية تهئ قطاعا واسعا من الانتلجنسيا لان يعكس على الاجتماعى الفهم الكلاسيكى فى القرن التاسع عشر - للعلوم الطبيعية، خاصة البيولوجيا، فالوضعيون شبهوا المجتمع بكيان عضوى محكوم بقوانين هى ذاتها محكومة بمبدأ عام للتطور ومثل الكيانات الفردية التى تتطور من مرحلة الطفولة نحو الكهولة مرورا بالمراهقة يمر كيان الانسانية بثلاث حالات :من اللاهوت الى الوضعية مرور بحالة الميتافيرقيا، فالظرفية التاريخية للمرحلة الاولى الصناعية تمثل المرحلة الاولى للحالة الوضعية .

فى الفهم الوضعى تسيير الدولة الوضعية لايمكن ان يكون الا عمل الذين يمتلكون المعرفة الوضعية ممثلة فى نموذج المهندسين، وبلغة اخرى وضعية تمنح الشرعية لطموح الانتلجنسيا التى تمتلك معارف علمية " للقوانين الطبيعية " للمجتمع فى ان تسير دواليب الدولة الحديثة .

الافتتان بالدولة يمثل الديانة الدنوية للوضعية والايديولوجيا التنموية . فالشعار الكلاسيكى للوضعية الذى نجده فى اشكال متعددة فى خطاب التعبئة لرجال الساسة فى العالم الثالث : " النظام هو الاساس والتقدم هو الهدف " [(١٩)] هذه النواة الصلبة للايديولوجيا التنموية المعرفة - من قبل عبد الله العروى- بالماركسية الموضوعية ، كانت تشكل اساس إجماع الانتلجنسيا العربية مستقلا عن خصوماتها ، وعن صراعاتها ، وعن حروبها الحزبية ، ان الاستيلاء على السلطة هو الرهان الوحيد لهذه الصراعات، فكل انقسامات الانتلجنسيا تنتسب الى الشعب وتفكر فى سلطة سياسية ، فأنماط الانتلجنسيا المتموقعة فى محيط مراكز القرار السياسى مثل حالة علماء الاجتماع ، يشتركون فى الحقيقة ومستبقات الايديولوجيا التنموية مع مسئولى القرار السياسى ، ذلك ان وضعية المفكر المحيطى مقارنة مع المركز تفترض مواقف اكثر راديكالية فى نقده للدور التوجهى للدولة اذ ننتقد الدولة لنطالب بتدخلات اهم واكثر نجاعة للدولة ذاتها .

لايمكننا فهم الإنتاج السوسيولوجى للستينيات والسبعينيات واستبعاده لمفهوم المجتمع المدنى اذا لم

نضعه فى ظرفيته التاريخية وفى محيطه الفكرى الايديولوجى ، ولابد من التذكير ايضا ان السوسيولوجيا العربية كنظام اكاديمى هى نشاط حديث يعود الى بداية الاستقلال : فالسوسيولوجيا العربية المطبقة من قبل السوسيولوجيين المحليين indige`nes هى منطقيا ، ونسبيا اكثر قدما فى مصر والعراق من الدول المغربية ، لكن مشاركة العرب فى الإنتاج السوسيولوجى لم تفرض بصفة نسبية على المسرح العالمى الا فى سنوات الستينيات ، ذلك ان دراسات المستشرقين والانثولوجيين حول العالم العربى فى بداية الستينات عموما متاخرة مقارنة مع المشاكل المحسوسة لظرفية مابعد الاستعمار . زد على ذلك ان العلوم الاجتماعية حتى تاريخ غير بعيد كانت غير قادرة على إنتاج نظرية متماسكة للحركات القومية التى كانت فى اصل هذه الوضعية الجديدة الخاصة بفترة مابعد الاستعمار. والاكثر ماساوية والاكثر تحمسا بالنسبة لعالم اجتماع فى بداية الستينيات كان غياب اى مرجعية واى سلطة علمية ، فالآداب الانجلوسكسونيةحول التحديث تكون نماذج ساذجة للغاية وفى قطيعة تامة مع الحقيقة الاجتماعية بصراع مصالحها وعنفها اللامحدود فى المجال الرهزى ، فالانتوجرافى والمستشرق لايستطيعان رؤية الا ما يعاكس التغيير .

لقد كنا مهتمين كثيرا بالحاضر وبالتغيير حتى نقوم باكتشاف جزء من الحقيقة المغمورة بالاحكام المسبقة لايديولوجيا الاستعمار .

لقد كان جاك بارك فعليا الوحيد من المستشرقين الذى كان الحوار معه ممكنا. ولكن نحن لم نكن مؤهلين للقيام بمجهود لفك رموز رسالته خاصة انه من الصعب فهمها منذ القراءة الاولى. فالنتيجة هو اننا كنا مبرمجين من اجل " الماركسية الموضوعية " التى هى فى الحقيقة التجريبية الوضعية مغذاة بمواقف نقدية ولكنها فى عمقها مؤيدة للدولة .

لقد كنا وضعيين بالرغم من عدم قراءتنا لاوجست كونت وماركسيين موضوعيين بمعرفة سطحية للاثر الماركسى . والمهم اننا كنا مقتنعين بوجود " قوانين طبيعية للمجتمع " . لقد كانت الحقيقة الاجتماعية تتراءى لنا باعتبارها عالم حدد من قبل نظام موضوعى، فالمصطلحات لم تكن بالنسبة لنا سوى الوسائل الخارجية واللاصقة لهذا النظام ، وظيفتها التسجيل باكثر قدر ممكن من وفاء لهذا النظام الموضوعى ، لقد كان العمل الميدانى هو القاعدة، ولم نكن فى حاجة الى نظرية او فرضية كان فى متناولنا اشياء حددها جيدا الخطاب الإدارى، كنا متحفزين لرغبة " ازالة عوائق التنمية . خبارنا ، حر وتلقائى . فى تونس ، تركز بشكل استثنائى على " البنى الدولتية " او البنى الاجتماعية الخاضعة لفعل البيروقرطية الدولتية ، عملنا كان يتمثل بالاساس فى جدولة الحدود والتعارضات لاعوان الدولة وفى إعادة انتاج الخطاب الخام لاشخاص ملتزمين بمشاريع الدولة .

لقد كان هذا التوجه منتجا علميا (ذا جدوى) بقدر ما كان يوفر معلومات محكمة التوثيق حول تجارب واقعية للتغيرات الاجتماعية الاكثر اهمية، فمساهمتنا فيما كان يسمى بسوسيولوجيا التنمية وكذلك فى

النقاشات حول ظاهرة البناء الدولتي والقومي كانت في غاية الاهمية ، حدود هذا التوجه هي ايضا بديهية، نكتفي بثلاث مظاهر لهذه الحدود وهي ستساعدنا على فهم استبعادنا لمفهو المجتمع المدني :

١- خطابنا النقدي حول حركة الدولة يخفي نظرتنا الإدارية او الدولتية للحقيقة الاجتماعية، فالبيروقراطية الدولتية كانت مرافقنا الوحيد، وكانت تونس فضائنا الوحيد، ليس فقط للبحث بل ايضا للتفكير. وفي هذا الفضاء كان فضولنا العلمي مقيدا بنظرة الدولة - والتي كانت نظرتنا ايضا للمشاكل الاجتماعية . لقد تمت تعبئتنا من خلال المشاكل الاجتماعية ودون استعداد لتحويلها الى مشاكل سوسيولوجية جاهزة للمقارنة ولبناء فرضيات نظرية .

٢- نظرتنا الدولتية للحقيقة الاجتماعية دعمت توجهنا للبحث في كل الظواهر عن سبب مفسر ينحصر تقريبا قصرا في المصالح الاقتصادية المتصارع حولها . لقد اجرى زميلنا الطاهر لبيب تحقيق حول تدريس علم الاجتماع في تونس، وابرز ان المؤلف الاكثر ذكرا في هذه المحاضرات له خلال سنوات ١٩٧٨ - ١٩٨٢ ، كان سمير امين الاقتصادي المصري الماركسي المجدد [٢٠].

٣- ان الدولتية والاقتصادوية مرتبطتان بانجذابنا نحو التغير الاجتماعي بمعنى التحديث ، لقد كان ظرف تحولات وحراك اجتماعي ، وكنا من بين المستفيدين الاساسيين من هذه الحركة للارتقاء الاجتماعي .

لقد كنا متلهفين لرؤية هذه الحركة تشمل كل الفئات الاجتماعية ، أنظارنا كانت مركزة على ما يتغير ، وكنا نتزعج لكل ما يظهر باعتباره من مخلفات الماضي ، لقد ازعجنا جاك بيرك بخطابه حول الخصوصية ، ففهمنا للتحديث يقتضي الغاء التقاليد والاساطير وطقوس الماضي ، فالتمسك بالتقاليد كان يبدو لنا رد فعل لفئات اجتماعية مصالحها مهددة بالتحديث: علماء الدين والبرجوازية التقليدية ، كل هذا المخيال كان يحول نظرتنا عن كل مايبرز ويمثل ظاهرة الاستمرارية الثقافية والتاريخية ، فمفهوم الثقافة تقلص الى ايديولوجيا. كقطاع مسود من الطبقة السائدة كانت نظرتنا للشعب في وضعه الاجتماعي - المهني وموقعه في الساحة السياسية . لقد استوعبنا الثقافة الشعبية ، العقائد ، انتماء تونس للحضارة العربية الإسلامية على انها ظاهرة عارضة ، غير قابلة للاستيعاب على انها " موضوع صالح للبحث".

أن مفهوم المجتمع المدني لايمكن ان يعرف اى مكان في هذه المقاربة للظواهر الاجتماعية المحكومة بالفلسفة الوضعية والايديولوجية الماركسية الموضوعية " لقد بدأ الشك في صلاحية النمط التنموي في تونس في نهاية سنوات الستينيات ، وبعد فشل سياسة إصلاح البنى الزراعية والتخطيط الإرادوي للاقتصاد لقومي. لقد ارتبطت العلاقات الاولى لازمة هذا النموذج الفكري بمواجهة علماء الاجتماع للغز محير "بروز المجموعات الاولى للمناضلين الاسلاميين في المؤسسات العلمية " .

كيف نؤول التحول من مؤسسات متخصصة في نشر التفكير العقلاني مثل كلية العلوم والمدرسة القومية للمهندسين الى معقل لنشر الايديولوجيا الظلامية ؟

كيف نفسر الانتشار السريع " للظلامية " بين البورجوازية الحضرية الصغيرة الاكثر تعرضا لقيم الحداثة ؟ كيف نفسر صلابة العلماء التقليديين والقرويين امام هذه الايديولوجيا الجديدة ؟ كيف نوفق هذ المفاهيم مع فرضيات " القوانين الطبيعية " لتطور المجتمعات ؟

مع كل هذه الاسئلة التى طرحت خلال منتصف سنوات السبعينيات انضافت مع بداية الثمانينيات الازمة التى هزت النظام السياسى للحزب الواحد .

كيف نوفق مبادئ الديمقراطية مع تهديدات الانتصار الانتخابى لأنصار الظلاميين "المعادين للديمقراطية"؟

ماذا يمثل المجتمع المدنى ؟ هل يمكن اعتبار المناضلين والمتعاطفين مع " الأصوليين " جزء من المجتمع المدنى ؟

وفى مواجهة هذه الألغاز وغيرها والتى تسير فى نفس المعنى ، علماء الاجتماع العرب المجتمعون لاول مرة فى إطار الجمعية العربية لعلم الاجتماع فى تونس من ١٨ - ٢٥ يناير ١٩٨٥ [٢٠] اعلنوا ان علم الاجتماع العربى يمر بأزمة ويمكن ان اقول ان الانطباع الذى خرجت به من هذا الملتقى هو فى مواجهة الظرفية التاريخية الجديدة المقترنة بصعود الايديولوجية الإسلامية وازمة النمط الاقتصادى التنموى تحت إشراف الحزب الواحد ، فان علماء الاجتماع العرب يعيشون فى وضعية مماثلة لوضعية الإثنولوجيين والمستشرقين الغربيين فى مواجهة صعود الحركات الوطنية . ولكن كنا واعيين بضرورة إعادة التساؤل حول النموذج الفكرى الذى يوجه بحوثنا منذ بداية حركة التحرر من الاستعمار وبناء الدول - القومية الجديدة المنبثقة من تفتت الامبراطوريات الاستعمارية . لم تعد " الماركسية الموضوعية " منتجة عمليا ولايمكن ان تجيب على الاسئلة التى تطرحها الظرفية التاريخية الجديدة .

أعتقد شخصيا ان تكون انماط ونماذج تفكير جديدة ستكون كتابات الجيل الجديد لعلماء الاجتماع الذى لم يتكون فى الظرفية الخاصة بسنوات الستينيات ، اما الجيل القديم فلايمكن بالافتراض الاكثر تفاؤلا سوى ان نسلك وفقا لنموذج فرجسون وجرامشى : طرح اسئلة جديدة متوسلة بمقولات كلاسيكية والصراع ضد مخيال قائم على مسلمات تم تجاوزها .

فى هذا الافق ، من الممكن لمقولة المجتمع المدنى التى طرحت تلقائيا فى تونس والجزائر مع العلامات الاولى لمعرفة مبادئ التعددية ان تساعدنا على اخذ مسافة معينة بالنسبة للميكانيزمات التى تشكل، لاشعوريا ، مواقفنا فى مقابل تعقد الواقعى .

هذا الطرح المقترح لايعنى استبدال ماركس بجرامشى ، الذى انحصر بين الوفاء للمذهب الماركسى وبين إرادته للتفكير فى استراتيجية الطبقة العاملة فى ظل ديمقراطية بورجوازية . انه من المتاح لنا ان نفكر فى مقولة المجتمع المدنى فى افق الصراع من اجل الهيمنة دون ان ننغلق مثل جرامشى فى الفرضية التى لايمكن

إثباتها والمتعلقة بحتمية العوامل الاقتصادية فى نهاية المطاف .

ان الفائدة العلمية لمفهوم المجتمع المدنى المرتبط بمفهوم الهيمنة ربما تكمن اساسا فى التحولات الراديكالية ، لتوجهاتنا البحثية فهى :

١- تحررنا من نزعتنا الدولتية اللاواعية وتحول فضولنا ، الذى يمثل فى الحقيقة نوعا من الإغراء لمؤسسات دولتية ولاشخاص يتقلبون بين هذه المؤسسات بالاساس نحو الممارسات الاجتماعية للنساء والرجال العاديين الذين لم يشملهم تخطيط البيروقراطية الدولتية. هذا الانتقال لمركز الاهتمام يبدو لى من الصعب تحقيقه نظرا للتضامن الثقافى بين قطاع من الانتلجنسيا والحائزين لمراكز القرار السياسى .

واريد ان ادعم هذه الملاحظة بمثال واحد معبر ذلك ان مركز دراسات الوحدة العربية أعلن فى منتصف الثمانينيات عن مشروع دراسى مستقبلى حول " المجتمع والدولة فى الوطن العربى " هذا المشروع توج بثلاث دراسات جهوية وبدراسة تأليفية، لكن النتيجة ان هذه الدراسات ترجمت بانقلاب فى السلم الاصطلاحى للمشروع ، رغم تنوع المقاربات ، لقد صورت هذه الدراسات اخيرا الدولة كذات [٢١] والمجتمع كموضوع .

٢- ان تأويل مفهوم المجتمع المدنى باعتباره فضاء للنظام من أجل الهيمنة كانت به فائدة إبعادنا عن التوجه النظرى الذى حول البنى الى متوازى أضلاع للقوى ، ان التمييز التحليلى والشرعى ما بين العلاقات الاجتماعية الموضوعية وبين التصور الذاتى لهذه العلاقات والتى لايمكن ان يكون الا لحظة خلال مسار بحث قد تم تأويلها ، فى هذا التوجه للبحث ، كحقيقتين متميزتين مرتبطتين بعلاقة سببية كما لوكانت بنية العلاقة معدة سلفا فى تصور الماركسيين الموضوعيين الذين ينزعون الى نسيان دور المخيال - الفتشية - حسب ماركس ، فى تحول الاشياء لبضائع .

٣- ان التاويل الجرامشى للمجتمع المدنى ، بامكانه فى الاخير حثنا على إعادة النظر فى مقولة الايديولوجيا لفهم افضل للصراع على الهيمنة الايديولوجية ضمن المجتمع المدنى ، فالماركسية الموضوعية تحول الايديولوجية الى استعمال واعى وسئ النية للمحتوى الموضوعى لعلاقات التبعية من قبل الطبقات السائدة والى التعبير عن فهم مستلب ووعى زائف من جانب الطبقات المسودة ، فى هذا التوجه ينظر الى الايديولوجيا كظاهرة خارجية ولاحقة للعلاقات الاجتماعية .

هذا الفهم للايديولوجية يجرد الواقع من بعدين يتاسس عليها مسار تصور الظواهر الاجتماعية، فالبعد الاول ذو طبيعة بسيكولوجية ويتضمن الشعور بالانتماء الى والتماثل مع جماعة . هذا البعد التماثلى لمجموعة ، لطبقة ، لامة يترجم حتما فى تجليات المقدس [٢٢] اذ لاتوجد ايديولوجيا بدون مقدس ، فهو يهيكل الجمع ، ويضمن التمفصل المستقربين " الأنا " الفردى و " النحن " الجماعى يقر التوترات النفسية المتولدة عن صراعات الهوية اما البعد الثانى فهو ذو منحى ثقافى بالمعنى الانتربولوجى للكلمة [٢٣]. فكل خطاب يستخدم بمعنى غاية فى الاتساع يتضمن كل ممارسة دالة وليس فقط السلوك اللفظى ، فكل مجتمع لديه ذاكرة

، وخيال وتراث يمكن تعبئته فى فترة ازمة وكلما تكون الهوية الجماعية مهددة ، وكلما يكون معنى توجهات السلوك موضوع مناقشة ، فى اى بحث حول الهيمنة والصراع الايديولوجى لابد من الاخذ بعين الاعتبار كل الابعاد ليس فقط الخطاب الظاهر للسياسيين كما فعلنا ذلك لإبراز المواجهات بين النخبة التونسية حول مفهوم المجتمع المدنى .

الخاتمة

ان الجزء الاخير من هذا المقال المتعلق بتوضيح الرهانات النظرية لانبثاق مفهوم المجتمع المدنى فى الخطاب السوسيولوجى لسنوات الثمانينيات طرح مشكل " ازمة علم الاجتماع العربى " ضمن ازمة النموذج الفكرى التنموى و الماركسية الموضوعية ولكن التصور الملموس لتحولات هذه الازمة كان مقتصرا على تجربة تونس، ونظن انه رغم الاختلافات البينة واحيانا الهامة جدا بين الاقطار العربية ، هناك نفس الظرف التاريخى لإجلاء الاستعمار وبناء الدول الوطنية الجديدة ونفس الخلفية الثقافية التى شكلت خيارات متماثلة فى اغلب الاقطار العربية، وخاصة فى حالة دول الاخوة / الاعداء : مصر عبد الناصر وتونس بورقيبة .

لقد طورنا دليلنا انطلاقا من مفهومى " الماركسية الموضوعية " والنموذج الفكرى التنموى ممفصلين هذين المفهومين فى الإدراك الوضعانى للظواهر الاجتماعية ، وقد اثبتنا ان التوجه المهيمن على السوسيولوجيا العربية خلال سنوات ١٩٦٠ - ١٩٧٠ يتمثل فى الماركسية الموضوعية .

ان قول الاتجاه المهيمن يعنى السماح بالاصغاء لوجود توجهات اخرى فى الإنتاج العلمى والتى تمثل - احصائيا ، وليس نوعيا- اقلية .

هذه الظاهرة موجودة فى كل قطر عربى ، ولاتوجد كذلك افهام مختلفة بين الاقطار العربية ولكن نقتصر على المغرب ، ما نسميه الدولنة ، الاغراء الذى يعرض ضمن إلحاح الدولتى وانعكاس هذا الاغراء على اختيار محاور البحث السوسيولوجى يظهر اكثر اهمية فى تونس والجزائر اكثر منهما فى المغرب، ولابد وان نضيف ان الماركسية الموضوعية او النموذج الفكرى التنموى يمثلان توجه غالب وليس نظرية بالمعنى الدقيق للمصطلح للكلمة ، وليس من المدهش ان نجد فى الانتاج العلمى لنفس الكاتب نصوص وضعانية بطريقة كاريكاتورية واخرى تقترح إرادة التجاوز، وكذلك وضع الماركسية الموضوعية محل تقييم .

ان الخطاب حول الازمة الحالية لعلم الاجتماع العربى يمكن ان رده الى وعى جماعى، باستنفاذ النموذج الفكرى التنموى علميا، وفى نفس الوقت كعلامة للتخبط الذى يسبق تكوين نمط فكرى جديد .

لقد اولنا تكون وازمة النموذج الفكرى التنموى بعوامل شبه محدودة تماما بالعلم العربى، واكثر تحديدا بالمجتمع المدنى التونسى، وكأننا نمنح وهم استقلالية للتفكير النظرى فى الحقل العلمى العربى ، على العكس يجب التركيز على هامشية الحقل العلمى العربى بالنسبة لمراكز إنتاج ونشر النماذج الفكرية والنظريات والمفاهيم السوسيولوجية .

انه لايمكن فهم ازمة النموذج الفكرى التنموى دون ان نضعها ضمن ظروف الازمة العالمية للماركسية الجديدة وللنظرية التحديثية التى افتتحها عالم الاجتماع الأمريكى تالكوت بارسونز .

اخيرا ، لابد ان نتذكر ان ازمة النموذج الفكرى التنموى ، واقعيا ، تمثل ازمة الدولة التنموية.

ان انبثاق مفهوم المجتمع المدنى يمثل ايضا- ودون ان ننسى ذلك -التعبير عن التحرر من تخلى الدول العالم الثالث من التزاماتها الاقتصادية منذ نهاية سنوات السبعينيات ولاحقا لضغوطات البنك الدولى وصندوق النقد الدولى .

هذه الملاحظة الاخيرة لاتعكس من جهتنا تاويل سببى للظرفية التاريخية يضع على هاتين المؤسستين العالميتين مسؤولية التخلى النسبى جدا لدول العالم الثالث عن التزاماتها ، والانبثاق المتلازم لمفهوم المجتمع المدنى .

الهوامش

١- نزع حزب العمال الشيوعي التونسي في النهاية الى استعمال مفهوم المجتمع المدني ("البديل" بتاريخ ١٥/٣/١٩٩٠، ص ٥)

٢- كرو (محمد) "حول مقولة المجتمع المدني ، أطروحات (١٥)، تونس ١٩٨٩، ص ٢٦-٢٩.

3- FOUCAULT (Michel) -"L'archeologie du savoir ? "Editions Gallimard, Paris, 1950-

4- KUHN (Thomas S.)- "La structure des revolutions Scientifiques", Flammarion, France 1983-

5- ZGHAL (Abdelkader)- Note pour un debat sur la jeunes - se arabe"in jounesse et changement social, publication de CERES, Tunis. Tunis, 1984-pp7-41-

6- ZCHAL (Abdelkader)- "L'Islam, les janissaires et le Destourtion de Michel Gamau, Editions du C. N. R. S. ,Paris. 1987-

7- BOUDON (Raymond) - "La place du desordre", F. U. F. Paris 8- KUHN (T.)-OP. cit, pp. 191-192

9- Idem, P. 189-

10- KEANE(John) - "Despotism and democracy" in Civil society and the State, Edition by Johm Keane, Verso, Londom, New-Youk, 1988, pp 35-72

11- FOUCALT (Michel) , "Les mots et les choses" Editions Gallimard, Paris, 1986-

12- Idem, p. 320-

13- Idem, P. 329-

14- HYPPOLITE (Jean)- "Etudes sur Marx et Hegel", Paris, 1955-

15- BUCI- GLUCKSMAM (Christine)- "GRamsci et l'Etat", Fayard, Paris, 1975,p 34-

16- Idem, P. 291-

17- LAROUI (Abdellah) - " L'ideologie arabe con temporaine" Francois Maspero, Paris, 1967-p. 10-

18- Idem, P. 153-

19- LACROIX (Jean)- "La Sociologie d'Auguste Conte", (P. U.F.), Paris, 1975-

٢٠- لبيب (الطاهر)، "تدريس علم الاجتماع فى تونس"، أعمال الندوة الأولى للجمعية العربية لعلم الاجتماع، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٠٩- ٣٣٠

٢١- منشورات مركز الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٧

22- DEBRAY(Legis) - " Gritique de la raisom politique " , Editions Gallimard, Paris , 1981-

23- GEERTZ (Clifford) - " Ideology as a cultural system" in The interpretation of cultures, Basic Books, New-York, 1975, p 193-233-

د. طاهر لبيب

جرامشي في الفكر العربي

(أ)

هذه محاولة اولية لتتبع المسار " العربي " لجرامشي . ولعل النقص الذى لا مناص منه والمتمثل فى اهمال بعض محطات هذا المسار لا ينقص من جدوى هذه المحاولة . ذلك ان ما نقدمه هنا ليس مسحا شاملا ولا عرضا كرونولوجيا ، وانما هو رصد لمحطات وتمفصلات ذات دلالة خاصة . على ان الاهتمام بالحالة الجرامشية ليس مأتاه ما لهذا المفكر المناضل من مكانه فحسب ، وانما كذلك باعتباره " نموذجا " يساهم تناوله فى وضع التساؤل حول ما حدث ويحدث لكبار مفكرى العالم كلما جلبهم الفكر العربي وغامروا بحياتهم فيه : متى واين وكيف ولماذا ظهر جرامشي فى الكتابة العربية ؟ هل الرجوع الى جرامشي يتضمن الرجوع الى الجرامشية؟.

جرامشي العرب عمره عشرون سنة تقريبا . ولقد قضى اغلب العمر حاضرا بغيابه . ان التشكى من الجهل به سابق للمعرفة به . ولقد شاء التاريخ وكذلك الصدفة ان تكون معرفتنا به اقساطا ومن خلال كتابات غيرنا عنه . فلئن كان نصان من " منتخباته " قد عربا عن الايطالية رأسا ، فان مجموعات اخرى من نصوصه وجميع الاعمال المتعلقة به انما تم تعريبها عن الفرنسية ثم عن الانجليزية بدرجة اقل . هذه التجزئة جعلت من جرامشي مفكرا محظوظا ، ولكنها ، فى الوقت ذاته ، منعت " جرامشيته " من ان تستعيد بناءها او ان يعاد بناؤها كنسق فكرى متكامل .

ترجم العرب لجرامشي - حتى اليوم واجمالا - خمس مجموعات من النصوص : ترجموا له اولا عن الفرنسية في مطلع السبعينيات " الامير الحديث " و " قضايا المادية التاريخية " وما جمعه تاكسياى من دراسات مختارة [١] ثم ترجموا له في اواسط السبعينات " المجالس العمالية " و " المنتخبات " التي اختارها كارلو صاليناري وماريو سبينالا [٢] ، ثم ترجمت - بين ١٩٧٥ و ١٩٨٤ - ثلاثة تآليف عن جرامشي هي : " فكر جرامشي السياسي " لبيوتي و " جرامشي " لبوزوليني و " انطونيو جرامشي والشيوعية الايطالية " لكاميت [٣] يضاف الى هذا ، طبعا ، النصوص القليلة من ولجرامشي والتي تداولتها وعربتها بعض المجلات العربية اليسارية ، وقد بدأت هذه المجلات - زمنيا وبصورة عامة - بنقل تاملات جرامشي في مسألة الحزب اساسا ثم في الايديولوجيا بوجه عام منذ مطلع السبعينيات [٤].

ويرجع بروز اسم جرامشي الى منعرج ٦٧ المأساوي . فقد ذكره عبد الله العروي في هامش كتابه "الايديولوجية العربية المعاصرة " (١٩٦٧) مقتصرا على استعارة عبارة واحدة هي "التاريخانية المطلقة"[٥]، ثم اكتفى في كتابه " ازمة المثقفين العرب " الصادر بعد سبع سنوات بالاشارة اليه دون ان يستشهد به او يقدم الفكرة التي يعزوها اليه حين رأى ان الايديولوجيين العرب يحافظون على مفهوم تبسيطي مشوه للتاريخانية بالرغم من اسهامات جرامشي في هذا الميدان . لقد اكتفى بالرجوع الى تاكسياى ليحدد هذه التاريخانية في بعض هوامشه ، وعندما تحدث عن الانتلجنسيا العربية - التي رأى ان عليها ان تتفادى الجدلية الزائفة " طبقة / نخبة " - رأى انه من مصلحتها الاستفادة من ملاحظات جرامشي شريطة ان تقدر على اعادة فهمها في منحى التقاليد السياسية العربية [٦] . وقد سبق ان خص انور عبد الملك عام ١٩٧٠ انطونيو جرامشي بجملة واحدة في كتابه " الفكر السياسي العربي المعاصر " حيث قال : " يبدو ان اطروحات جرامشي حول المثقفين لم يتضح صدقها مثلما اتضح في العالم العربي اليوم " [٧] . هشام شرابي تجاوز ذكر الاسم الى استعادة السؤال الجرامشي عما اذا كان المثقفون يشكلون طبقة اجتماعية مستقلة ولكن جرامشي لم يرافقه في اجابته عن ذلك في المثقفون العرب والغرب (١٩٧١). وصل جرامشي إذن قبل نصه وبالتالي قبل فكره . لقد كان بيننا في سنواته الاولى " علما " يحال اليه دون الرجوع اليه فعلا . كانت هناك رغبة في اظهار المعرفة به دون رغبة في التعريف به.

موازاة لهذا الظهور العابر من حين لاخر، كان اكثر المفكرين انتاجا في الحقل الماركسي لايزالون في هذه المرحلة منغلقين تماما امام جرامشي . فاذا ما سأل البعض منهم او وقعت اثارتهم تعجبوا او تخوفوا من غيابه ، ولكن دون ان يخصصوا له شيئا من كتاباتهم . ومهما كان الامر غريبا فاننا لا نعثر على ادنى رجوع مباشر الى جرامشي في اعمال معروفة ومتداولة مثل اعمال حسين مروة وطيب تيزيني وصادق جلال العظم والياس مرقص وحتى محمود امين العالم . نقول حتى محمود امين العالم لان مرونة التفكير عنده ومجالات الاهتمام تبدو لنا ذات صلة وألفة بالجرامشية [٨] ان جرامشي الداخل ليس مدانا لهذا الجيل بالرغم من انه جيل رائد وله

جهد كبير لايحتاج الى ثناء.

قد يكون مفيدا ان نبحث فى الاسباب العميقة لهذا " التخلى" ، لكن لنستحضر - فى انتظار ذلك - بعض الاعراض التى لاحظناها : لايوجد اى اثر لجرامشى فى كتابات الاحزاب الشيوعية العربية الموالية للاتحاد السوفيتى. وبخاصة تلك التى كانت تدور فى مدار الحزب الشيوعى الفرنسى على غرار الحزب الشيوعى السورى واللبنانى والتونسى والجزائرى والمغربى، وهذا بالرغم من حضور بعض العناصر الايطالية فى بعض هذه الاحزاب [٩].

ولئن ظهر جرامشى بعد هزيمة العرب ٦٧، فان ذلك ارتبط ايضا بالهزات التى بلغت الانفجار فى الاحزاب الشيوعية العربية التى ظلت تجازف بالاجابة التقليدية عن تساؤلات هذه الهزيمة، وعن خيبات اليسار العربى عموما وخيباتها الخاصة بها ايضا ، لقد كانت هذه " الشروخ " تسمح لفكر ماركسى " متحرر " بالظهور وبالتصدى للدجمائية الستالينية . كان جرامشى اذن يمثل حصان طروادة الممتاز [١٠].

(٢)

ظل جرامشى هكذا حتى اواسط السبعينات ، مشارا اليه من بعيد ، حاضرا بغيابه ، وهو امر يمكن اختباره ايضا فى انتاج شخص واحد . ولعل مهدى عامل مثال او حالة يستحق ان نتوقف عندها لانه يعتبر - عن حق او عن غير حق - احد الذين الهمهم جرامشى . لقد ذكره اولا فى هامش مقال له سنة ١٩٧٠ حول كتاب " اليسار الحقيقى واليسار المغامر " [١١]. ورغم ان دراسته الصادرة عام ١٩٧٣ ، بعنوان " مقدمات نظرية لدراسة اثر الفكر الاشتراكى فى حركة التحرر الفلسطينى " [١٢] لا تستشهد بجرامشى ولا تحيل اليه بشكل صريح فان فيها من الايحاءات واللقطات ما يذكر به ، دون شك [١٣].

لننظر اذن من قريب فى هذه الحالة النموذجية التى تمثل الحضور بالقوة :

كان مهدى عامل - وهو يفكر فى ازمة حركات التحرر العربية - يولى الايديولوجيا اهمية وصلاحية غير عاديتين فى المقاربة الماركسية العربية للتجريبى والممكن وفى الفترة التى عاشها . وقد اقترح جملة من التعديلات نتيجة ما كان يرى من ان الماركسية العربية لم تكن فى جملتها سوى فلسفة اخلاقية للتعبئة وانها كانت تبعا لهذا قاصرة عن ان تبدع برنامجها النظرى السياسى . على ان التعديلات التى تهمنا هنا لما قد تحتويه من دلالات جرامشية يمكن اختصارها كالاتى :

- الصراع الحقيقى بين الايديولوجيات الطبقية ليس صراعا بين الايديولوجيات وانما هو صراع بين الممارسات الايديولوجية للصراع الطبقى ، وكل استقلال للايديولوجى بالنسبة الى الاجتماعى ليس سوى الناتج الوهمى لملموسة ايديولوجية تمارسها الطبقة المهيمنة . الطبقة الثورية " تسيس " الصراع الاجتماعى ، ولكنها لكى تصل الى هذا ينبغى ان تمر بالتنظير اى بانتاج معرفة نظرية وكذلك بالكشف عن " المعرفة العلمية " التى

تسعى وتستطيع الايديولوجيا المهيمنة ان تحجبها . ان عدم الربط بين هاتين الضرورتين اي بين القطبين النظري والسياسي هو سقوط اما في تهريج التجريبية السياسية او في خطابية اليسارية ، وهي في الحالتين سقوط في الانتهازية . هذا المشروع الثوري لطبقة عمالية منتجة للمعرفة يجد نفسه - اذا ما دفع الى اقصاه - في تناقض حاد مع الطبقة المهيمنة بالنسبة الى حقيقة مطلقة ، هناك ولا شك عودة فيها الكثير من المثالية والرومانسية ، الى الفكرة القائلة بان " الممارسة الايديولوجية البروليتارية الثورية للصراع الطبقي هي وحدها ممارسة طبقية علمية ، وكل ممارسة ايديولوجية طبقية اخرى هي ممارسة غير علمية " .

- ومهما يكن من امر، فالمهم هو هذه النزعة الى ربط مصير مشروع ثوري بامكاناته الفكرية والمعرفية . كل حركة ثورية لا تنتج " معرفتها النظرية " انما هي عرضة للفشل . ان ما يبدو التركيز عليه جديداً عند مهدي عامل هو ان " حقل المعرفة هو بدوره حقل مميز من حقول الصراع الطبقي " . ثم ان الممارسة النظرية لهذه المعرفة هي " ممارسة حزبية " وليست من مجال الجهد الشخصي او ذات طابع فردي : " ان النزعة الفردية البورجوازية هي التي تدفع ببعض المفكرين الى القول اننا ، في مجتمعاتنا الكولونيالية ، بحاجة الى ماركس اخر ، ولينين اخر، اي الى فرد عبقري يقود حركتنا التحررية الى منتهاها الاشتراكي " . اننا قد نجد انفسنا هنا مع بعض التقاطعات والمقاربات امام مفهوم " المثقف الجماعي " . ويمكن ان نضيف ان الممارسة السياسية للحزب الشيوعي اللبناني معروضة باعتبارها حاملا ومنتجا لمعرفة نظرية هي بالقوة معرفة المثقف الجماعي في المعنى الجرامشي وان لم تكن العبارة له وانما لتولياتي .

تاملات مهدي عامل يشغلها انشغال بما هو خصوصي . وهو شديد الحرص على اقامة جدلية بين العام والخاص تتجاوز الدجمائية الشرقية وتطرح فكرة (عبر عنها بدون تحليل ولا برهنة كافية) وهي ان المعرفة والوعي والعمل لا يمكنها ان تنشا وان تتوالد ضمن صيرورة ثورية الا في سياق خاص خصوصية ملموسة ونوعية . وحدود هذا السياق هي بالنسبة الى المجتمع العربي " نمط الانتاج الكولونيالي " . وبصورة اوضح ينبغي " ان تنطلق من واقع الحركة الثورية في مجتمعاتنا فيكون انتاج فكرنا انتاجا للوعي النظري لهذه الحركة في تميز تناقضاتها بالذات ، داخل الحركة العامة لانتقال التاريخ الى الاشتراكية ، يجب على المقارنة الماركسية للثورة العربية ان تنجو من ربق الترسيمات والنماذج مع بقائها في الوقت ذاته " متفتحة " على التجارب الثورية في العالم وبالاخص على تجارب الاحزاب الشيوعية . " ان فكرنا الماركسي اللينيني الذي علينا ان ننتج لن نجده في الكتب الماركسية اللينينية بل في ممارسات الاحزاب الشيوعية لهذا الشكل التاريخي المحدد من الصراع الطبقي الذي هو الصراع الوطني " . انه يستحيل علينا عمليا - في الظروف التاريخية الاقتصادية المحددة التي نعيشها - ان نبدع فكرنا الماركسي اللينيني ونحن نقلد المفكرين الشيوعيين الفرنسيين والانجليز والايطاليين ، الخ ...

وينبغي ان نلاحظ ان افكار مهدي عامل وعباراته غالبا ما تبدو وكانها تهتز تحت وابل من السياط او

مضطربة متنقلة بحيث لا تحافظ على هدوء الاتزان والانسجام اللذين يمكن ان يتجها بها الى تكوين نسق فكري متكامل متجانس . ان الرجل كان يكتب فى شكل مقاطع ونتف وافكار متحاذية : ما يكتبه كان " دفاتر " هروب ! لذلك كانت بعض المفاهيم تفاجئ القارئ من بين السطور حيث لا ينتظرها ، واحيانا دون ان تحمل اسماءها : الهيمنة ، كتلة تاريخية ، مثقف جماعي ، عمل يدوى / عمل فكرى ، الخ ... ولئن لم يذكر جرامشى فان ماركس ولينين يظلان المرجع . اما الاخوان العدوان فهما التوسير وبولانتزاس . واختصارا فانه لئن لم يتأكد لدينا ان مهدى عامل قد تعمد الرجوع الى جرامشى بصورة مباشرة فانه من الصعب ان نقبل ان هذا الاخير لم يستوقفه ولم يجذب انتباهه .

ان مثال مهدى عامل لم نختره للتدليل على ضرب من الحضور او التاثير ولا لتحديد موقف ، وانما لضرب المثل عما يمكن عده فى الفكر العربى استيحاء او اقترابا من غرامشى . وعلى هذا - وليس فى الامر تناقض - فان جرامشى مهدى عامل غير المعلن عنه يبدو فى هذه الحالة ، اكثر عمقا وتاثيرا من جرامشى اخر قد يكثر الاعلان عنه وترديد الاستشهاد به ، دون استيعاب او تعمق .

(٣)

مع اواسط السبعينيات بدا جرامشى يتسرب - لكن بصورة لاتزال مجزأة وعرضية - باعتباره موضوع معرفة وخاصة باعتباره وسيلة ايضاح . ولئن انشد المشارقة - وخصوصا اللبنانيون والسوريون و الفلسطينيون - بالجانب الايديولوجى او المناضل من جرامشى (١٤) وبحثوا عن " توريطة " - بالمعنى الايجابى للكلمة - لكى لا نقول تطبيقه فى براكسيسات مضطربة الاحداث كما نعلم ، فان المغاربة كانوا معه يتمتعون بـ " ترف " الابستيمولوجيا ! من هذه الوجهة يبدو ان المغاربة كانوا اول من اغرتهم المغامرة فى " الجرامشية " وهى مغامرة لم يخرجوا منها حتى الان . فاذا استثنينا بعض الاستيحاءات النادرة فى نصوص مناضلة سرية كنصوص مجموعة " الحقيقة " التونسية مثلا ، فانه يبدو ان جرامشى تسرب اساسا عن طريق بعض الدروس فى الجامعة . كان بعض الاساتذة يحدثون عنه طلابهم دون ان يرجعوا اليه فى اعمالهم الشخصية ، فكتاب ماتشوكى " من اجل جرامشى " كان موجودا ضمن قائمات المراجع المقدمة للطلبة ، وقد سبق ان نشرنا ملخصا فى دروس " سوسيولوجيا الثقافة " القيت سنتى ٧٦ - و ٧٧ وكان فيها لمثقفى جرامشى مكانه خاصة (١٥) ، كما نشرنا سنة ١٩٨١ مقالا ينبه الى اهمية المساهمة الجرامشية بعنوان " درس جرامشى " (١٦) . سبق ذلك ان محمد برادة استعاد فى عمل صدر عام ١٩٧٩ مفهوم المثقف العضوى فى عمله عن الكاتب المصرى محمد مندور (١٧) ، وقد ذكر كتاب سمير امين " الطبقية والامة " الصادر ايضا فى نفس السنة ببعض الاطروحات من " المسألة الجنوبية " وتحدث بخصوص المثال الايطالى عن " التطور اللامتكافئ شمال - وجنوب " ، ولعلها اول فقرة كتبها عربى وعبر فيها عن اختلافه النسبى مع اراء جرامشى : فقد سمح سمير امين لنفسه ، على الاقل ، بالقول : " ان تحليلنا هذا ليس منافيا ، لاطروحة جرامشى ، ولكنه يتقدم بها فى طريق لم يكن فى

مستطاع جرامشى ان يتخذها " [١٨].

فى اشكالية الاطار المرجعى لعلاقة المثقف بالسلطة تساءل غالى شكرى عن مصير جرامشى فى الوطن العربى وقارنه بسارتر [١٩] ،ورأى ان سارتر لم يصل مستوى جرامشى فى تناوله للمثقف والسلطة ، ملاحظا ان صدمة الستينيات جعلت المثقف العربى اكثر احساسا وقابلية للرؤية السارترية . وهكذا بقى جرامشى هامشيا فى ثقافتنا مقارنة بسارتر بالرغم من كونه اسبق منه واكثر ملاءمة فكرية .

واذا كانت المفاهيم الجرامشية قد بدأت فى اواسط السبعينيات تتسرب الى لغة المثقفين العرب، فلان المرحلة كانت تحمل الامل فى اعادة بناء المقولات و " اعادة النظر فى المسلمات ومن بينها الجنوح الى الفردية المتطرفة والفوضوية التى كانت تصل الى تخوم العدمية . سقطت مراجع عديدة من بينها سارتر ، وبدا جرامشى كانه البديل : " العودة الى المجتمع ، العودة الى الحزب . وبالفعل بدات حركة راديكالية جديدة ، ولكن فى الاتجاه المضاد كليا لمضمون جرامشى فى المثقف العضوى والمثقف الجماعى . لم نكن وعينا درسه العميق والشديد الثراء عن المثقف التقليدى " . الاشارة الاخيرة ذكية وتومئ ولا شك الى فهمنا المتسرع للمثقف الاسلامى السياسى المعاصر ، لنضف هذه الملاحظة التى قد تثير النقاش او الجدال : " كان جرامشى يخاطب اليسار اساسا ، ولكنه فى اللاوعى اليسارى العربى كان مشبوها ، لايطاليته بالذات . منذ توليياتى الى بولنجير والحزب الشيوعى الايطالى لا يتمتع بسمعة ايديولوجية حسنة عند الستالينيين العرب " .

(٤)

الثمانينيات هى سنوات الانتلجنسيا العربية ، فالعودة القوية للحديث عن علاقة المثقفين بالسلطة جمعت الباحثين والمجادلين وذهبت بهم كل مذهب وتعددت معها الندوات والاعداد الخاصة والمقالات الصحفية بما لايحصى ، ولئن لم تبرز فى العمل الجماعى عن " الانتلجنسيا فى المغرب العربى " الذى صدر سنة ١٩٨٤ ملامح جرامشية (ما عدا ملاحظات عبد اللطيف اللعبى) [٢٠] فان عملا جماعيا اخر عن " الانتلجنسيا العربية " اتخذ من جرامشى سلطة خفية تدخلت فى النقاش وبالاخص كلما اتصل الامر بالمجتمع المدنى [٢١] . اما فى العمل الجماعى " انتلجنسيا ام مثقفون فى الجزائر ؟ " ١٩٨٦ فان جرامشى يصبح مدخلا للعروض والمناقشات مع الاقدام احيانا على بعض الاحتراز بخصوص المفاهيم الجرامشية وتطبيقاتها كما فعل عبد القادر جغلول مثلا بخصوص المثقف التقليدى والمثقف العضوى [٢٢] .

ان التساؤلات العربية العسيرة حول المثقفين وادوارهم، وخاصة حول علاقتهم بالسلطة، وجدت ولا شك بعض السند لدى جرامشى . لقد كان سندا الى حد العزاء بالخصوص عند من هزهم الحنين الى ادوار تراجعت او غابت كان التاريخ اسندها اليهم فى مراحل سابقة او اسندوها الى أنفسهم كنخب . لذلك فان التعاطف مع مثقفى جرامشى من خلال النمذجة المثالية او الاسقاط عليهم ظاهرة تتوق الى الانتشار والتعميم . عمار بلحسن رأى ان " افكار جرامشى حول المثقفين تعتبر ربما المساهمة الوحيدة التى يعترف بها الجميع ، من

اليمين الى اليسار ودون استشاد " [٢٣] وبالمناسبة فان كتيب عمار بلحسن عن " الادب والايديولوجيا " ١٩٨٤ من مؤشرات هذه المرحلة الثمانيناتية التى اصبح فيها جرامشى " المثقف " موضوع عرض علنى مباشر يسعى الى الاستقلال بذاته كموضوع .

موازاة لذلك، غزا مفهوم المجتمع المدنى المجتمع المدنى ! كان ذلك بدرجات متفاوتة عربيا . ويمكن القول عموما وعلى وجه الاجمال ان مفهوم المجتمع المدنى بالذات كان اكثر استعمالا وشيوعا فى المغرب العربى مما كان عليه فى المشرق العربى منذ بداية الثمانينيات، مثلما كان العكس قبل ذلك بالنسبة لمفاهيم اخرى كالحزب والايديولوجيا مثلا . هناك توزيع جغرافى عربى للفكر الجرامشى يمكن البحث عن سياقه واسبابه . عبد القادر الزغل ذهب الى انه من المحتمل ان تكون تونس والجزائر البلدين العربيين الوحيدين اللذين نوقش فيهما مفهوم المجتمع المدنى بغرض التفكير فى ظروف التحول فيهما من الحزب الواحد الى التعددية (. . .) هناك انطباع بان مفهوم المجتمع المدنى ليس موضوع جدال بين العموم الا فى تونس وحصرا بعد ابعاد بورقيبة يوم ٧ نوفمبر ١٩٨٧ . اما فى الجزائر فان هذا المفهوم يبدو مقبولا دون نقاش حوله وذلك للدلالة عن الشعب فى تنوعه " . ولقد تساءل الزغل عن اسباب ظهور هذا المفهوم فى الثمانينيات وعن اسباب " كبته " قبل ذلك وقدم اجوبة ذكية تستحق العناية والمناقشة[٢٤] . على ان المهم فى هذا هو دلالته لا الاسبقية فى حد ذاتها ان ثبتت . ثم انه من المفيد التفكير فيما قد يعادل هذا المفهوم او يرادفه ويؤدى معناه دون اعتماده لفظا فى بعض البلدان العربية . ومهما يكن من امر ذلك، فان المجتمع المدنى بالمعنى الجرامشى بدأ الان يشيع فى الادبيات مغربا ومشرقا . غانم هنا مثلا خصص له بعض الصفحات المتينة فى كتابه عن " الفلسفة الاجتماعية" [٢٥] .

اثناء ذلك كان جرامشى يحتل مواقع جديدة . كانت مفاهيم اخرى تمر مباشرة الى الحس المشترك عن طريق التناقل الشفوى غالبا ، ودون ان تجد الوقت الكافى لتمثلها فاستقلت عن سياقها الجرامشى . لذلك لم يعد من السهل ان نحدد المعالم ونقيم الفواصل . لقد اصبح جرامشى بعد " مادة اتصالية " بقطع النظر عن درجة المعرفة بفكره . انه اقرب ما يكون الى الرمز واحيانا الى الشعار . هناك رغبة فى الاشعار بمعرفته كسند ورفيق وتنافس قد لا يتجاوز حد ذلك . ولم يعد جرامشى ذا علاقة خاصة او متميزة بالضرورة مع الماركسيين : المجتمع المدنى او المثقف العضوى او الهيمنة الايديولوجية مفاهيم تخترق اصنافا مختلفة من الخطب . لقد اغرى غير الماركسيين ايضا : مجلة اسلامية " مستنيرة " خصصت له قبل غيرها فى تونس بعض الصفحات وعنوانا بارزا على غلافها [٢٦] . قد يكون من المهم والمفيد معا ان تفكك قراءة الاسلاميين لجرامشى وهى بلا شك قراءة متعمدة ولها وسائطها الايديولوجية . لقد صرح احد المشاركين فى تجمع لمثقفى اليسار بان هؤلاء مروا بالماركسية وتأخروا فى اكتشافهم لجرامشى فى حين ان الغنوشى زعيم الحركة الاسلامية فى تونس يطبق افكار جرامشى ، اذ هو يعرف كيف يجتاح المجتمع المدنى . [٢٧] طبعا لسنا دائما فى حاجة الى قراءة

جرامشى لنجتاح المجتمع المدنى ! غير انه من المتأكد ان اسلاميين فى مثل ثقافة الغنوشى يعرفون جرامشى جيداً .

وما دمنا قد اشرنا الى التوزيع الجغرافى العربى لفكر جرامشى فلابد من الاشارة ايضا الى فرضية تحتاج الى صياغة ادق والى تدليل : يبدو ان المساهمات " المشرقية " الاساسية حول جرامشى فى مجلات من نوع "الحرية " او " النهج " [٢٨] وغيرهما ذات علاقة ما بجو العبور او المنفى ، فاغلب المساهمين جلبوا جرامشى او التقوا به خارج اوطانهم . هذه الفرضية اوحى بها بروز الفكر الفلسطينى كرائد فى اهتمامه بجرامشى فى المشرق العربى : من هشام شرابى الى ادوارد سعيد ، مرورا باخرين ممن ذكرنا هنا ولم نذكر . اذا تثبت التوجه العام لهذه الفرضية فان فكر جرامشى يكتسب فى هذه الحالة دلالة رمزية خاصة ويفتح لنفسه آفاقا تبدو مسدودة فى اوضاع عربية اخرى ...

(٥)

واخيرا، فاذا كانت العينة المعروضة تعطى الانطباع بان جرامشى لايزال موضوع مطالبة اكثر مما هو موضوع معرفة، فانه من غير الحقيقة والانصاف ان نقلل من شأن الجهد الذى قد بذل بعد والافاق التى لاتزال تتسع . ان حدود المعرفة العربية بجرامشى ليست اضيق مما هى عليه فى بلدان ومناطق غير اوروبية . يمكن استثناء امريكا اللاتينية التى تعرفت عليه منذ زمن طويل ولربما منذ كان حيا (بفضل البيروفى خوزى كارلو ماريا تيقى) وحيث ظهرت اولى طبعات " الرسائل " و " الدفاتر " فى الخمسينيات [٢٩] . انه ليس مجهولا عندنا اكثر مما هو مجهول فى بعض البلدان " الاشتراكية " بما فى ذلك كوبا ، مثلا . بل ان بلدا مثل فرنسا تباطأ فى ترجمة آثاره وبالاخص فى دراستها والتعليق عليها ، وهو البلد المتفتح والمتاخم لايطاليا : الكتابات الاساسية عن جرامشى الصادرة باللغة الفرنسية لم تظهر اجمالا الا مع السبعينيات مثل ما هو الحال بالنسبة لاعمال فيورى وبيوتى وبورتلى وماتشوكى وقلوقسمان واندرسن ولاول عدد خاص من مجلة "ديالكتيك"....الخ . اما الاثار التى الفها فرنسيون فتكاد تعد على اصابع اليد الواحدة [٣٠].

قد يكون من الصعب اذن ، فى الوضع الراهن ، تحديد اسهام العرب ونصيبهم من الستة آلاف عنوان تقريبا التى تشكل ببليوجرافيا جرامشى الدولية [٣١] ومن التظاهرات التى تتخذ غرامشى مركز اهتمامها فى العالم بمعدل مرة فى الاسبوع [٣٢]. غير انه من البديهى القول بان تاثير فكر ما لايقاس دائما بكمية النصوص والتظاهرات . فالحديث عن ارتفاع شأن جرامشى او انحطاطه " كميا " قد يجر الى الخطأ . ان تقويم اثر جرامشى يبقى مفتوحا ولا يكتسب دلالته الفعلية الا فى فترات وسياقات محددة وبالتالى لازمة التدقيق فى كل مرة ايضا .

(٦)

ان جرامشى العرب له اذن من العمر عشرون سنة ، غير انه " معصوم " من الخطأ : لا مأخذ عليه حتى

الان اجمالا ؛ وهذا الامر مثير للانشغال . ان العلاقة به لاتزال علاقة براجماتية ، اى علاقة تبريرية لمواقف الاتفاق والاختلاف بين المثقفين . ان كلا يجد عنده ما يبحث عنه . اختصارا ، تستعار - اغلب الاحيان - مفاهيمه دون تحليلاته لمساندة خطاب يبحث عن ركيزة . هذا جعل الجميع يطالبون به دون أن يقاسموه العناء والرأى : هناك يعود اليه الشيوعيون والاشتراكيون والفوضويون واليسار المسيحى .... وهنا يستدعيه الماركسيون والقوميون والاسلاميون ...

ولكن ما مأتى وتبرير هذه المطالبة ؟ يبدو لنا ان جرامشى يمنح راحة غير معهودة فى الماركسية ، هذه بعض مظاهرها العامة والسائدة عربيا :

١- ماركسية جرامشى منظور اليها على انها ماركسية متفتحة ، تتيح السؤال دون ان تفرض الجواب . من هذه الوجهة يخفف جرامشى من عبء ماركس وربما يطيل عمره . هذا هو المقصود الضمنى عموما باللادجمائية الجرامشية : الانفراج .

جرامشى لا يضايق " الخصوصية العربية " العزيزة اذ ان المعادلات بين العام والخاص وبين الكونى والقومى او المحلى ومن ثم بين الفكر الثورى والانتماء هى عنده قائمة بشىء من المرونة واليسر . ان المناقشات ومظاهر الحجاج المتصلة بـ " الايديولوجيا المستوردة " يخفف من حدتها التماثل الضمنى مع جرامشى الايطالى جدا وخصوصا جرامشى المسألة الجنوبية . ان الاعجاب كبير بالمقارنة الشهيرة التى وضعها جرامشى بين روسيا وايطاليا . انها درس فى اعتبار الخصوصية . فكر جرامشى اذن كونى لانه خصوصى بشكل عميق ومتميز .

٣- ظهور جرامشى فى السبعينيات بديل عزاء وامل . فتفسير الخيبة المعممة عربيا وقع فى ضائقة فكرية سياسية ، لم يعد مقنعا هذا التفسير امام تراجع المد القومى الذى شهدته الستينيات وتقلص الفكر الراديكالى واتساع استقالة المثقف او احتوائه وصحوة السلفية وتجاسر الانظمة التى كان يظن انها متهاوية ، الخ .... لذلك تم الانتقال من " ما العمل " ؟ الى "لماذا " ؟. ودون ان يعنى هذا ايقاف العمل او تأجيله تم الاهتداء الى محل هندسى جديد هو المجتمع المدنى . كفت جميع الحركات الاجتماعية السياسية عن قبول المقايضات القديمة بالديمقراطية ، واصبح الصراع الديمقراطى من اجل المجتمع المدنى وفيه المجال الذى تتبلور فيه المشاكل الكبرى.

٤- عاد المثقفون الناجون من الاحتواء الى قواعدهم " النظرية " لانه لم يبق لهم سوى الحنين الى دور ولى بعد ان همشتهم سلط سياسية لم تعد فى حاجة الى رأيهم او مبايعتهم ، جرامشى ساعد على تيسير اجراءات هذه العودة . هكذا - وفى انتظار التأكد العلمى العربى من " الصيرورة الفعلية لتكون مختلف اصناف المثقفين " العرب - يصر المثقف العربى على ان المثقف " العضوى " العربى " موجود " شاء الواقع ام ابى . بالرغم من برجسون فان مفهوم الكلب يمكن ان ينبح !

٥- من المهم أن لاتغفل عن الجاذبية الفكرية والعاطفية التى يمتاز بها الموضوع الثقافى فى الرؤية العربية (بقطع النظر عن المحتوى والجدوى) . لا نحتاج الى ذكر أن جرامشى كان مناضلا سياسيا كبيرا ، ولكنه - لانه كان فعلا كذلك - فان اهتمامه الخاص بما هو ثقافى قد كان مفاجأة سارة للمثقفين العرب حفزهم للاهتمام به . المسألة اذن ليست بالضرورة تبسيطا واختزالا لفكر جرامشى وانما هى مواءمة ماركسية مع محاولة العرب الدائبة فى أن يتماهوا مع ثقافتهم ويناضلوا من خلالها .

لعله اتضح مما سبق ان اريحية الحضور الجرامشى لا تدل بالضرورة على استقرار معرفى فى الجرامشية بمعنى النسق الفكرى المتكامل المنسجم . ذلك ان هذه الاريحية تتموضع فى بعض الاولويات : فالمجتمع المدنى باعتباره فضاء اجتماعيا سياسيا للنضال من اجل الديمقراطية ، وكذلك الدور المتازم للمثقفين هما - على الاقل فى الوقت الحاضر - المسألتان الجوهريتان تقريبا ، وهما تذكران - مع مالهما من مشتقات وفروع - بجرامشى وتستدعيانه . جرامشى هذا هو جرامشى " المثقف " الى حد الافراط . ونحن مقتنعون - فى هذا الصدد - بان جرامشى العرب (وربما جرامشى غيرهم ايضا)محكوم عليه بان يكون وبان يظل "مثقفا" فبالرغم من محاولات السبعينيات التى سبق ان اشرنا اليها ، فان الاحزاب والحركات السياسية لم تعد هى المضطلعة بـ " تحديث " جرامشى ، وانما يتولى ذلك مثقفو اليسار بالمعنى الواسع للكلمة بما فى ذلك بالاخص الجامعيين الذين تمكنم " حصانتهم " الاكاديمية وشهرتهم العلمية من نشر بعض افكاره . ومن نافل القول ان نضيف أن هذه الحصانة لا تجد بعض الاعتراف بها الا فى ظل بعض الانظمة العربية .

الحاصل اننا لا نلقى على جرامشى المثقف لا نفس الاسئلة ولا جميع الاسئلة التى تلقى عليه خارج المجال العربى . فهو عندنا لم يبق بالضرورة منظر الحركات العمالية والحزب الثورى البروليتارى او حتى التحول العربى الى الاشتراكية . ولكن كيف ولماذا لم يبق كذلك ؟ هل جرامشى " المفصل على المقاس " هو دائما جرامشى ؟ هذه قضية ثانية .

ومهما يكن من امر ، فان المهم اجمالا هو هذه الاستجابة العربية - وكم هى عسيرة - لمعرفة فكر غرامشى وجعله " منتجا " . ولا فائدة من تكرار الحديث عن الظروف الاجتماعية السياسية التى تحدد مصير فكر ثورى كفكر غرامشى . لنكتف هنا بالتذكير بالحاجة الملحة الى وضع كتابات غرامشى كاملة فى متناول القارئ العربى . اذا كان غرامشى يمثل - كما بدا - ذلك الفكر الانسانى المتقدم ، القريب منا والمطاوع لهمومنا فاضعف الايمان ان تتوفر اعماله . بدون ذلك سنواصل القفز ، كل فى " غرامشيته " ، وهى غرامشية مجازية مفخمة ، تجعلنا نسند الى النص الذى نعرفه ما نتوقع ان تقوله النص الذى نجهله .

ان الفكر الكبير لا يقبل التجزئة ولا يلبى النزوات الا عرضا وايهاما. النتف ، التى نعرفها من غرامشى وعنه تعطى " الانطباع " بان هذا المحتفى به غيابيا لن يستقر طويلا فى فكرنا العربى اقساطا وارزاقا ! وهو ما حدث معنا لعمالقة آخرين .

الهوامش

١- يتعلق الامر تباعا بـ :

* الامير الحديث ، ترجمة زاهي شرفان وانيس الشامي ، دار الطليعة ، بيروت ٧٠
* قضايا المادية التاريخية ، ترجمة فواز طرابلسي ، دار الطليعة ، بيروت ٧١
* غرامشي : دراسات مختارة ، ترجمة ميخائل ابراهيم مخول ، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٢.

٢- يتعلق الامرتباعا بـ :

* المجالس العمالية ، ترجمة عفيف الرزاز ، دار الطليعة ، بيروت
* فكر غرامشي (مختارات) ، ترجمة تحسين الشيخ علي ، دار الفارابي بيروت ١٩٧٦ (الجزء ١) و ١٩٧٨ (الجزء ٢)

٣- يتعلق الامر تباعا بـ :

* فكر غرامشي السياسي ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥
* غرامشي : حياته وفكره ، ترجمة سمير كرم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٧ .
* غرامشي : حياته واعماله ، ترجمة عفيف الرزاز ، مؤسسة الابحاث العربية بيروت ١٩٨٤ .

٤- نذكر، على سبيل المثال ، مجلة " دراسات عربية " عدد ٥ ، بيروت ١٩٧١ ، وبصورة موازية - وبالخصوص فيما بعد - مجلات يسارية اخرى فتحت صفحاتها شيئا فشيئا لـ"منوعات ثقافية " من فكر جرامشي ، شان " الحرية " (دمشق - نيقوسيا) و " النهج " (دمشق - نيقوسيا) و " الطريق " (لحزب الشيوعي اللبناني) و " اطروحات " (تونس) بل ان بعض الصحف شرعت في نشر مقتطفات جرامشية مثلما فعلت جريدة لابريس (تونس) عندما نشرت ما نقله الى الفرنسية عزيز كريشان من نصوص جرامشي حول المثقفين . نذكر ايضا بعض الوثائق التي انجزتها بعض حركات اليسار مثل الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين.

5-LAROUI Abdellah, L'ideologie arabe comtemporaine, Maspero, Paris, 1967 p 117-

6- LAROUI Abeallah, la crise des intellectuels arabes, Maspero, Paris, 1974-

7- ABDELMALEK Anouar, la pensee politique arabe comtemporaine seuil,paris, 1970, p 26-

٨- ميول محمود امين العالم الجرامشية ستتضح في مرحلة لاحقة، مثلما حدث في ندوة "المعرفة والسلطة في المجتمع العربي " المنعقدة بصنعاء سنة ١٩٨٧ ، نشر معهد الانماء العربي ، بيروت ١٩٨٨ . انظر ورقته بعنوان " اشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة " وخاصة تعريفه للمثقف ص٣٩٤ وما بعدها . ومن الطريف ان نذكر بداية تعليق د. علي فهمي خشيم على هذه الورقة " انني اصبحت شديد الاعجاب بهذا الـ " جرامشي " ، ويخيل الي بانه اصبح لزاما علي التعرف اليه ما دام سيطر هذه السيطرة على عقل كبير ، كعقل استاذنا الجليل محمود امين العالم . لا شك انه شيء خارق للعادة .... " ص ٤٩١.

٩- انظر رسلان شرف الدين ، اثر غرامشي في الماركسيين العرب : بحث قدم لندوة المعهد العالي للتنشيط الثقافي : تونس من ٢٤ الى ٢٦ فيفري ١٩٨٩ .

١٠- لقد تغيرت الرؤى والمواقف ، بطبيعة الحال ، بعد عشرين سنة لا من خلال مجابهة واقع عنيد فحسب ، وانما ازاء " مراكز " عرفت الاروشيوعية والبيروسترويكا . وهكذا فان وثائق المؤتمر التاسع للحزب الشيوعي التونسي (يونيو ١٩٨٧) على سبيل المثال ظهر فيها تسلل واضح لمفاهيم جرامشية .

١١- يوجد هذا النص كملحق ضمن الكتاب المذكور في الاحالة الموالية .

١٢- مهدي عامل ، مقدمات نظرية لدراسة اثر الفكر الاشتراكي في حركات التحرر الوطني ، ١ : في التناقض ، طبعة ثانية ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٧٨ .

١٣- نرى ذلك رغم ان اعمال الندوة التي نظمها مركز البحوث العربية بالقاهرة فيما بين ٢٧ ، و٢٩ ماي ١٩٨٨ وبعنوان " النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل " لاتثبت اية علاقة بين الفكرين ، باستثناء ما ورد في دراسة د. فيصل دراج من انه " يلمح " في تصورات مهدي عامل للحزب كمثقف جمعي " بعض افكار غرامشي عن الحزب الثوري " (ص ٨٨) . وقد صدرت هذه الاعمال عن دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٩ .

١٤- من ذلك مثلا ، فيصل دراج ، مفهوم الايديولوجيا عند انطونيو غرامشي ، مجلة النداء، عدد ٦١٧٥ سنة ١٩٧٩ .

١٥ - الطاهر لبيب ، سوسيولوجية الثقافة ، طبعة اولى ، القاهرة ١٩٧٩ طبعة خامسة دار محمد علي الحامي ، تونس ١٩٨٨ .

١٦- الطاهر لبيب ، درس غرامشي مجلة الكرمل ، العدد ٢ ، بيروت ١٩٨١ .

١٧- محمد برادة ، منظور وتنظير النقد الادبي ، دار الادب ، بيروت ١٩٧٩.

18- AMIN Samir, classe et mation , ed . Minuit, paris, 79,p113sq

١٩- غالي شكري ، اشكالية الاطار المرجعي للمثقف والسلطة ، مجلة المستقبل العربي ، العدد الثامن ، بيروت ، ١٩٨٨ .

٢٠- تاليف جماعى ، الانتلجنسيا فى المغرب العربى ، دار الحداثة ، بيروت ٨٤ .
٢١- الجمعية العربية لعلم الاجتماع ، الانتلجنسيا العربية ، اعمال ندوة القاهرة المنعقدة بين ٢٨ و ٣١ مارس ١٩٨٧ ، الدار العربية للكتاب تونس ، ١٩٨٩ .
٢٢- عمار بلحسن (وآخرون) انتلجنسيا ام مثقفون فى الجزائر ؟ دار الحداثة بيروت ١٩٨٦. انظر تقرير عن هذا العمل لخالد زيادة ، مجلة الاجتهاد عدد ٥ ، خريف ١٩٨٩ . وقد جاء فى هذا التقرير : " بخصوص الكتاب والمناقشات التى تضمنها فان طرح افكار جرامشى قد لعب دورا معينا فى توجيه المناقشات ضمن افق واحد وضمن معيار ذى صبغة ايديولوجية ... " ص ٢٦٠ .
٢٣- عمار بلحسن ، الادب والايديولوجيا ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ١٩٨٤.
٢٤- عبد القادر الزغل ، مفهوم المجتمع المدنى والتحول نحو التعددية (الاصل الفرنسى) ، ورقة مقدمة لندوة المجتمع المدنى ، مركز البحوث العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع ، القاهرة ٢٤- ٢٦ /١١/ ١٩٩٠.
٢٥ - غانم هنا ، الفلسفة الاجتماعية ، مطبعة الاتحاد ، دمشق ١٩٩٠.
٢٦- مجلة ٢١/١٥ ، العدد ٨ ، تونس ١٩٨٤ : ونحن نذكر هذا الامر لانه يلفت الانتباه ، دون ان نغفل ان المجلة التقدمية " اطروحات " قد نشرت فى نفس السنة مقالا عن مفهوم الكتلة التاريخية عند جرامشى ، العدد ٦/٥ تونس ١٩٨٤ .
٢٧- مجلة اطروحات ، نوفمبر ١٩٨٨ ، ص ٢٠.
٢٨- مجلة النهج (التى عنوانها الفرعى : دفاتر الماركسية اللينينية فى العالم العربى) ارادت بملفها عن جرامشى " فتح باب جديد تحت عنوان الماركسية بين الامس واليوم " ، هذا الملف يحتوى مقالا لفيصل دراج عن جرامشى والبحث عن سؤال الثقافة وثلاثة مقالات اجنبية منقولة الى العربية ، العدد التاسع عشر ، دمشق - نيقوسيا ١٩٨٨.
٢٩- انظر: انطونيو سانتوتشى ، غرامشى والعالم ، بحث مقدم لندوة المعهد العالى للتنشيط الثقافى بتونس والسابق ذكرها .
٣٠- نلاحظ بالمناسبة ان كل الكتابات عن جرامشى تشير الى قلة المعرفة والاعتراف به فى فرنسا ، كلها تقريبا تبدا بشكوى ، بعض الامثلة : " انه لمن غير المعقول ان يظل غرامشى الى اليوم شبه مجهول فى فرنسا والحال انه احد الرواد الاوائل للشيوعية فى ايطاليا واقوى منظرى الماركسية واكثرهم اصالة فى اوروبا غير الروسية فى سنوات ما بعد ١٩١٧ (ليوناتى ١٩٧٠) " سبق الرمز المعرفة " (لومباردى ١٩٧١) " مما يلفت الانتباه ان اعمال اعظم منظر ماركسى اوروبى منذ لينين ظلت مجهولة فى فرنسا كل هذا الوقت (بورتلى ١٩٧٢) " انه ماركسى كبير ، وهو فضلا عن ذلك غير معترف به فى فرنسا "(ماتشوكى ١٩٧٤).

٣١- انظر البيبليوجرافيا التى وضعها جون كامت لمعهد جرامشى بمناسبة عقد ندوة حول جرامشى فى العالم .
وهى - دون شك - اوسع بيبليوجرافيا حتى الان، وان لم ترد فيها الكتابات العربية ضمن الكتابات المنتسبة الى ٢٦ لغة .

John M. CAMMETT, Bibliorafia Gramsciane, Instituto GRamsci, Roma, 1987-

٣٢- حسب انطونيو سانتوتشى ، مرجع سابق الذكر .
ونشير بالمناسبة الى ان الملتقى الدولى الذى نظمه المعهد العالى للتنشيط الثقافى بتونس فيما بين ٢٤ و ٢٦ فيفرى ١٩٨٩ كان - ولا شك - اول ملتقى من نوعه وحجمه يخصص لجرامشى فى الوطن العربى .

د .دلال البـــزرى

مقترحات اولية
لاستخدام مفهوم المجتمع المدنى
فى العالم المعاصر

ليست هذه الورقة سوى محاولة اولية للاستفادة من احد المضامين الرئيسية لمفهوم المجتمع المدنى - كما صاغه جرامشى - فى سبيل مقاربة المجتمع العربى المعاصر . وهى لصفتها التمهيدية هذه ، يجب عدم الاخذ عليها بالعمومية او " الذاتية " ، فهى اقرب الى القلق من الاطمئنان ، اقرب الى التساؤل من الجواب ..... وذلك على الرغم فى الثقة التى قد تعترى صياغتها المكتوبة.

ان معايير التقارب او الابتعاد عن جرامشى ليست قائمة عندى على مادرج تسميته بالـ"تجرد العلمى الصرف" : فقد يطغى الجانب الجغرافى - انتمائى لمنطقة التخلف - فى التقارب على الجانب الذى يبدو معرفيا خالصا ، كما اننى قد اعطى الاولوية فى التباعد عنه لما يريده هو بالتعارض مع ما لااعرفه حتى الان ... لذا ، فاننى اباشر الى القول بان حسابات القربة او المسافات بينى وبينه اشبه بالمصالحة مع الذات منها الى التماهى مع الاخر.

فى الاسباب التى تدفعنى الى التقارب مع جرامشى هى الاضافات بل احيانا التعديلات التى ادخلها على مفهوم المجتمع المدنى قياسا الى ماركس ولينين، ففيما كان ماركس يتبنى المفهوم الهيجلى للـ" المجتمع المدنى " ، اى بصفته مجموعة العلاقات الاقتصادية ، نقل جرامشى هذا المفهوم الى الحيز الثقافى الايديولوجى : عند الاول هناك تطابق بين المجتمع المدنى والبنية التحتية ، وعند الثانى التطابق هو بين المجتمع المدنى والبنية الفوقية. ان الذى احدثه جرامشى بهذا الصدد يكاد يضيف فهما خاصا فى فهم استمرار السلطات

قائمة على غير القمع السافر او القوة الاقتصادية ، بان اعطى هذا المفهوم محتوى ثقافى يبحث عن قنواته ادوات ذيوعه خارج ما هو " ملموس " ... ومادى بشكل مباشر . الملاحظة نفسها يمكن تطبيقها على لينين ، مع الفرق بالنسبة لماركس بانه كان منكبا على قيادة حزب الى السلطة : ويتمايز جرامشى عن لينين فى ما يخص مفهوم المجتمع المدنى ، بان الثانى اعطى الاولوية، اثناء نضاله السياسى ، وبعد استيلائه على السلطة للمجتمع السياسى - اى الاوليات المادية والقهرية للسلطة - ، فيما اعطى الاول لحزبه الاولوية للقيادة الثقافية الايديولوجية ، اى المجتمع المدنى.

هناك حيثية اضافية للتقارب مع جرامشى تكمن فى وعيه للتخلف فضلا عن معايشته له : قد تكون مذاقة جرامشى او بحثه الدؤوب فى اجابات فعلية - او الاثنين معا - هما اللذان دفعاه الى تبصر طبيعة " التخلف " بالقياس الى المجتمعات الاوروبية " المتقدمة " . فلدى محاولته اعطاء لينين اولوية للمتجمع السياسى على المجتمع المدنى ، وهو ما يرافقه (ويخفيه فى آن) محاولة فهمه لسبب انتصار الثورة البلشفية فى روسيا واخفاقها فى غرب اوروبا ، يقول جرامشى بان الدولة الروسية كانت " كل شئ " - اى ادوات القهر السافر ، اى المجتمع السياسى - ، فيما المجتمع المدنى - اى ادوات المطاولة الثقافية الايديولوجية - " كان لاشئ" وهو حال مختلف عن حال دول الغرب ، حتى الضعيفة منها ، حيث المجتمع المدنى ينصب "متراسا " صلبا يحمى الطبقة الرأسمالية المهيمنة من الانهيار بوجه احتمالات سقوطها ، لاسيما تلك التى تكمن وراءها اسبابا اقتصادية . اما الجانب المتعلق بشق معايشة جرامشى للتخلف فهو طبيعة المجتمع الايطالى نفسه الذى ننطوى بعض ملامحه العامة على تشابه مع المجتمعات العربية الراهنة : فايطاليا توحدت فى وقت متاخر بالقياس الى بقية كيانات اوروبا (١٨٦١) ، وهى قبل هذا التاريخ كانت عبارة عن مجموعة كبيرة من الدول الصغيرة ذات الاهمية المتفاوتة ، ثم ان العلاقة بين مدينتها وريفها يحكمها عدم التكافؤ : شمال متقدم صناعيا وجنوب متخلف زراعى هو سوق استهلاكى من النمط الكولونيالى لبضاعة الشمال . ويحكم كلاً من المدينة والريف تحالف من كبار الملاكى الجنوبيين والصناعيين الشماليين . اخيرا ايطاليا كانت دائمة الانشداد الى نموذج مرجعى خارج عن حدودها الجغرافية : الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩ دائمة الاستدلال ، ناهيك عن النقاش الدائم حول مشروعية " استيراد المؤسسات الحديثة " الى ايطاليا او عدم مشروعيته.

اجد السبب الاخير والاهم للعلاقة الايجابية مع جرامشى فى رؤيته الخاصة للمعرفة . يقول عنها : " الفرد العامى (او الشعبى) « يشعر » ولكنه لايفهم دائما . الفرد الخاص (او المكثف) « يعرف » لكنه لايفهم دائما ، بل هو لا « يشعر » دائما (...) ان الخطا الذى يرتكبه المثقف يقوم على اعتقاده بانه يستطيع ان « يعرف » دون أن يفهم ، وبالاخص دون أن يشعر ، ودون ان يهوى " [١] . قد تكون هذه العلاقة التراتبية بين المعرفة والفهم والاحساس - لابل الهوى - وراء ذاك الحب العميق للناس الذى اوحى لجرامشى اكثر صفحاته ديمومة ، الا انها تكتسب عندى اهمية إضافية لأنها إعلان صريح - نادر الحصول - عن الصلة التى تربط

المعرفة بالشعور ، بعدما كانت محجوبة بخطاب " المعرفة الباردة " او " الموضوعية " التى تبطن اكثر المشاعر غموضا . وهى تدفعنا الى السبر فى اغوار نمط من التقصى عماده الحدس - وإن قل الرجوع العلنى اليه - لايعتمده سوى كبار المبدعين ، وتضيف بعدا انسانيا للمعرفة قوامه الذات قبل الموضوع.

فى الجهة المقابلة للعلاقة مع جرامشى ، اى تلك التى تستوجب اخذ المسافة منه ، هناك موجبتان تستويان من حيث المكانة وان تفاوتتا فى الصعد . الموجب الاول يتعلق بما يمكن تسميته بالجانب النضالى الحزبى المباشر . فجرامشى كان زعيما حزبيا ، ولذلك كان يحاول ان " يفهم " على قاعدة ما " يريد " وما يريده مفصل ودقيق : اقامة سلطة بروليتارية بقيادة حزب هو زعيمه . اما انا فاحاول التدقيق بما " اريد " ، وما اعلم عنه تفصيلا هو اننى فى فضاء اللاسلطة ، على ضوء ما استطعت ان " افهمه " . يستتبع ذلك - مثلا - انه مهما اختلفت مسافات الذهاب مع جرامشى فى مفهومه الخاص بال " مجتمع المدنى " ، فاننى لااوافقه . وذلك سواء توقفت امام التجربة اللينينية التى انتقدها ضمنا لعدم تركيزها على المجتمع المدنى واستبلائها - بل استمرار تركيزها - على المجتمع السياسى ... وقد نتج عنها ما نعلمه جميعا فى التجربة السوفيتية . اذن سواء ذلك .... وسواء ذهبت معه الى الحدود القصوى لمفهوم المجتمع المدنى : اى عدم الاكتفاء بالاستيلاء على المجتمع السياسى ، بل الحصول على رضا الجماهير عبر انضمامها الى ايديولوجية السلطة الجديدة . وهذا بالضبط ما حصل فى الصين عام ١٩٦٨ اثناء الثورة الثقافية . وما حصل اثناء هذه الثورة وبعدها ، من قصر وقمع وملاحقات...الخ ، ليس نموذجا يقتضى به لارساء ديمقراطية اقرب الى السوية ، ان لم نقل للمثال.

اما الموجب الثانى لاخذ المسافة من جرامشى ، فهو تحديدا مايفترضه مفهوم المجتمع المدنى وملحقاته من " هيمنة " و " كتلة تاريخية " و " تمايز البنيتين الفوقية والتحتية " والتمايز بين " المثقف العضوى والمثقف التقليدى...الخ " . وما يفترضه بصورة عامة هذا المفهوم هو بالضبط ما تتسم به المجتمعات الغربية الصناعية المتاخرة اى :

١- مسار اقتصادى اجتماعى ادى الى تبلور بنيتين تحتية وفوقية (وان حدث خلاف حول أولوية إحداهما على الاخرى ، او طبيعة الصلة بينهما) ، والى قيام مجتمع الطبقات الواضحة المعالم والمصالح . مما مكن جرامشى - مثلا - فى سياق تخطيطه لسمات المجتمع المدنى والاوروبى الى رسم المراحل المختلفة التى مرت بها البروليتاريا فى طريقها البطئ والتراكمى : من مرحلة الخضوع الى المرحلة الاقتصادية الكوربوراتية، الى المرحلة الترادونيونية الى الهيمنة، واخيرا الى المرحلة العسكرية.

٢- وهو يفترض ايضا : مجتمع تسوده حرية التعبير والتفكير السياسى والفكرى تترجم بنظام برلمانى ليبرالى : تحتمل من جهة اشكال السيطرة الايديولوجية والمؤسساتية للبرجوازية القابضة على الدولة الرأسمالية ، ومن جهة اخرى " مجتمع عضوى " بقيادة الطبقة العاملة. هنا توجد اشكال الممانعة والنضال الايديولوجى (بالتلازم مع النضال السياسى) . وهو امر يؤدى الى امكانية منافسة سلطة الدولة بواسطة المؤسسات المدنية

غير التابعة لها . هذا دون إغفال أن المجتمع المدنى فى الدول المتقدمة صناعيا ذو بنية شديدة التعقيد وشديدة القدرة على المقاومة ازاء " الفيضانات الكارثية " - على حد تعبير جرامشى - للعامل الاقتصادى المباشر (وهو مايفسر مثلا قدرة الرأسمالية الاميريكية على تجاوز ازمة ١٩٢٩ الاقتصادية الكبرى).

٣- وهو يفترض اخيرا السمة " العضوية " للمثقف المرتبطة الى حد كبير بالطبقة التى يمثل، بل ان "ايديولوجية " هذا المثقف لايمكن ان تكون عضوية الا بشرط ارتباطها بطبقة " رئيسية " اى صاحبة مشروع مستقبلى . ويمكن بهذا الصدد التوقف عند فكرة التقدم لدى جرامشى للتبيان على الصلة التى تربط نظرة المثقف لاحد جوانب ديناميكيته الفكرية بانتمائه الى شريحة واضحة الحسم لنظرتها الى الماضى وتاليا لتطلعها المستقبلى . يقول جرامشى عن التقدم : " كيف ولدت فكرة التقدم ؟ (..) ان ولادة فكرة التقدم وتطورها تتلازم مع بزوغ وعى اولى للعلاقة بين المجتمع و،الطبيعة (..) بحيث يصبح البشر بجملهم اكثر ثقة بمستقبلهم ، ويستطيعون تصور خططهم القادمة « عقلانيا » " (٢).

ليست فكرة التقدم الجرامشيية هذه جديدة ولا خاصة : بل هى بيئتها الاوروبية الصناعية التى تمكنت من صياغة موقع " عضوى " للمثقف عبر ترتيب علاقته بتطلعات الطبقة التى ينتمى اليها .

ليس ما سبق من كلام مدخلا - او ايحاء - للقول بان مايفترضه مفهوم المجتمع المدنى . وملحقاته - هو واقع مجتمعى " افضل " مما نحن عليه فى عالمنا العربى الراهن .بل للقول بانه واقع " مختلف " يستلزم التأنى فى استخدام هذا المفهوم . فهناك سمات خاصة لعالمنا العربى الراهن لاتسمح بالاخذ بالمفهوم كاملا كما صاغه جرامشى ، واستبق النتائج بالقول باننا يمكننا الاخذ بجانب منه ، اى كوظيفة ثقافية ايديولوجية او " ساحة " تمنح السلطات القائمة بواسطتها وعبرها الاستمرار بسيطرتها بالحصول على الرضا او القبول الفكرى او الايديولوجى. اقول هذا مع علمى المسبق بان الواقع اشد تعقيدا مما يظن وبان هذا العصر " لل " وظيفة " او "الساحة " هو تفرد اجرائى لايلغى الوحدة التى تجمع بين القمع السافر ومحاولات الارضاء الجماهيرى . اما وزن الطغيان السافر - المجتمع السياسى - بكسب السلطان عبر الايديولوجيا - المجتمع المدنى - فاتركه لدراسات لاحقة اكثر تفصيلا مما تعد به هذه الورقة.

قلت ان هناك سمات خاصة للعالم العربى الراهن : وافضل ما يدخلنا الى هذه السمات - او يلخصها - هو شعورنا الدائم بان قيامتنا - كمجتمعات - مؤجلة الى حين ، وذلك بسبب عجزنا عن احداث اى تراكم حقيقى على كافة المستويات . والاسباب هنا تندمج بالنتائج وتتفاعل معها ، فتعطى " مشهدا " سنكتفى هنا برصد اهم ملامحه : النخب العربية الحاكمة براتبية ، مفتعلة وقاهرة : عملت على تجنيد عصبياتها وتعزيزها (المختلفة الاشكال) وسخرت العصبيات القائمة خارج دوائرها سبيلا الى بقائها فحسب . وانشغلت بعيد حقب الاستقلال فى الاستعمار على ترسيخ نفسها بواسطة مشاريع تنموية ، مموهة او شبه حقيقية ، قائمة على تصور " حديث " للاقتصاد . لكن هذه المشاريع ظهر فشلها الآن ، وادعاءاتها تلتفت اكثر فاكثر نحو ما هو ثقافى . اما حقبة النفط والتى شهدت تعميما للنمط الاقتصادى الريعى (وقد سماه بعض الباحثين " التريبع الاقتصادى ") ، فقد اعطت الاولوية لما هو سياسى على ماهو اقتصادى وزادت فى تعقيد وغموض العلاقة

بين البنيتين التحتية والفوقية (ان وجدت) وغلبت " العلاقات الدولية " على العلاقات الاجتماعية الداخلية الاساسية في توليد ديناميكيات داخلية.

سمة اخرى ترافقت مع هذه الحقبة - سبقتها حينا ولحقتها احيانا - هي الحال المتواصلة في " التغيير " و "اعادة التاسيس " قائمة على نسف ما انجز على يد النخب الحاكمة التى سبقت، يليها بحث دائم في الصورة الجديدة الخاصة بالنخب الصاعدة لتوها ، وقد نجم عنها : اسبقية مستمرة لاهل السيف على اهل القلم ، او بالاحرى تنكر اهل السيف بلباس اهل القلم . وقد تداخل هذا مع عدم استقرار على هيمنة واحدة - بالمعنى الجرامشي للكلمة ، اى السلطة الفكرية - ، بل بتلاحق دائم لموجات الهيمنة وتنقلها من بقعة جغرافية الى اخرى بمقتضى " الظرف السياسي " او " موازين القوى " . وكانت في احدى نتائجه التساؤل حول الصفة "العضوية " للمثقف : اذ كيف يمكنه ان يكون كذلك ، اى ملتصقا مبدئيا بالطبقة الطليعية التي تمثل ، وسط ضبابية وسيولة تركيبات البنى في مجتمعه ؟ ثم كيف يمكن اعتباره عضويا وا عتبار المثقف الاسلامي " تقليديا " - اى منتميا الى طبقة ولت -؟ وهو الذى على الرغم من استبطانه لاهم مفاتيح الثقافة المستوردة اشد اقترابا منه بقضايا لناس غير المتبلورة طبقيا؟.

اخر الاسباب والنتائج لهذا المشهد العربي هو حروبنا الدائمة مع المركز الغربي واسرائيل . فمقاومتها لمشاريعنا الاجتماعية والثقافية او الفوقية - على الرغم من تواضعها واحيانا هشاشتها - راكمت المآزق وبالغت في احداث " الحالات التاسيسية " ، حيث التراكم يبدأ دائما من الصفر . نتوقف هنا عند مثل واحد هو الخطة الناصرية العاملة على الاندماج المجتمعي عبر مركزية التخطيط وانشاء القطاع العام ومشاركة العمال في الادارة والارباح والاصلاح الزراعي...الخ ... وهي خطة توقفت بعد حرب ١٩٦٧ لصالح المجهود الحربي . تلي هذه الخطة بعد ثلاث سنوات مع السادات اعادة تاسيس حالة جديدة عنوانها الصلح مع اسرائيل والانفتاح على الغرب ناسفا كل التراكمات السابقة ومستوجبا تنظير هجينا اقرب الى الغربة.

بعد هذا الرصد العام لاهم ملامح المجتمعات العربية ارى انه يتوجب الاجابة على سؤالين:

- اولهما : اين توظيف مفهوم المجتمع المدني - ماخوذا بالزاوية التي حددتها اعلاه ، اى الاخضاع بالموافقة " الطوعية " - في تحليل مجتمعاتنا ؟ قبل الاجابة المباشرة ، اود الاشارة إلى أن اختيار الوطن العربي وحدة تحليلية لهذا نوع من البحث هو اكثر الخيارات توافقا مع واقع هذا الوطن : ذلك انه على الرغم من الحدود القطرية الكيانية ، والتفاوت الحاصل في مستويات التطور الاقتصادي ، الاجتماعي ، ناهيك عن اختلاف اشكال انظمة الحكم .... فان العالم العربي شديد التوحد من الناحية الثقافية ، اى القناة الرئيسية التي تعبرها السلطات الحاكمة لتحرير المطاولة عبر الهيمنة الثقافية . بعبارة اخرى ، ان المجتمع المدني العربي عنصر موحَّد وموحِد للمجتمعات العربية اكثر من المجتمع السياسي نفسه .

تبقى الاجابة عن السؤال، وهي تاتي بثلاث نقاط :

١- الاولى : انه لم يعد هناك جديدا نضيفه حول ما تمارسه السلطات الحاكمة من قمع جسدي - بوليسي - مخابراتي ضد مواطنيها : اللهم اضافات دورية اشبه بالمتكررة. وهي، على اهميتها وضرورة انتظامها ،

لاتسجلها الا كميا .

٢- النقطة الثانية تندرج ضمن سياقات تساؤل قديم - جديد فحواه عجز المجتمعات العربية عن مقاومة هذا القمع ، خاصة اذا نظرنا الى النموذج الامبريالى - اللاتينى الدائم الانتفاض والذى يتعرض الناس فيه الى قمع اكثر منهجية واقل اعتباطا.

٣- اما النقطة الاخيرة فمضمونها ان تحليل ديناميكية المجتمع المدنى - اى البنية الفوقية السائدة - قد يجلى الغموض - وبصورة غير مباشرة - عن بعض ملامح البنية التحتية نفسها ويفك الارتباط المريك بينهما: وذلك ليس على قاعدة ان البنية الفوقية هى الصورة الفوتوغرافية الجامدة للبنية التحتية ، بل اشارة " الى ان التقاط بعض ملامح البنية الفوقية قد يساعدنا على وصف لحظة - او بعض لحظات - اثر هذه البنية على البنية التحتية او العكس.

اما السؤال الثانى فيمكن ايجازه بما يلى : كيف يمكننا توظيف مفهوم المجتمع المدنى - ماخوذا مرة اخرى بالزاوية التى حددتها اعلاه - لاضافة معرفتنا بالمجتمعات العربية الراهنة ؟ وذلك شرط توسيع " ساحة " هذه المفهوم كما حددها جرامشى ، اى عدم الاقتصار على الكنيسة والمدرسة والصحافة والنشر والمكتبات والنوادى.

للاجابة على ذلك اخترت خمسة " ساحات " او " اقنية ".

ان أول الميادين التى اظنها ساحة " تمارس النخب الحاكمة داخلها اعمال المطاولة بالاقناع هو الدين : والدين هنا ليس ماخوذا كجوهر يترتب سلام الاخرة ، بل مروحة متلونة يتداخل فيها الشئ ونقيضه ، يؤخذ منه ليطمئن هذا او يعطى ما يقلق ذاك : تحت هذه المروحة هناك ثلاث " حالات " او " ممارسات " تترسخ بواسطتها قدرة النخب على الاستمرار بالوسائل "السلمية " :

أ - الحركات الاسلامية المعاصرة : بغض النظر عما يمكن الاعتقاد حولها - صالحة برنامجا او غير صالحة - ، فعندما لاتشكل هذه الحركات تهديدا مباشرا للسلطات القائمة ، تصادرها هذه السلطات عبر اغرائها ببعض الامتيازات المنبرية او المؤسساتية او حتى المالية ، لردع حركات او تيارات اخرى تعتقدها السلطة مهددة لها ، او انها تصادرها لزعزة انظمة حكم فى اقطار اخرى غير صديقة او غير حليفة او غير ممتثلة ، ولنا حول ذلك امثلة عديدة تبدأ مع السادات والاخوان ضد الشيوعيين ، ولاتنتهى عند الدعم السعودى لبعض التيارات الاسلامية خارج القطر السعودى ، والتى لو عملت بداخله لاصيبت بما اصابها جهيمان العتيبى.

ب- السجال الدائر بين الاسلاميين من جهة " وخصومهم " الايديولوجيين، من ليبراليين او قوميين او علمانيين، من جهة اخرى : ان هذا السجال المتمحور حول ضرورة تطبيق الشريعة الاسلامية او عدمها لايتطرق الى القضايا الاساسية ، بدليل ان بعض الاطراف من التيارين المتساجلين تعارض نفس الاتفاقات السياسية وتشترك بميلها " الاشتراكى " او " الشعبى " وتعبر عن انتمائها الى الكيان نفسه .... فهل يكون تطبيق الشريعة او عدمها اللغة الوحيدة الممكن ان يتخاطب بواسطتها الدعاة الاسلاميين " وخصومهم " فى مناخ

فقدت التعابير مدلولاتها الحقيقية ، لانها ماضية فى عدم التطاول المباشر على السلطات القائمة ، والتطرق تاليا الى اولياتها الداخلية ومفاصلها الحيوية ؟.

ج- الفتاوى التى يصدرها رجالات الدين من " رسميين " و " خاصين " فى محاولة منهم لاضفاء الشرعية - بل القداسة - على خطوات سياسية قامت بها هذه السلطات قد لاتنال الرضا الشعبى المبتغى . فاصدارات الازهر تبريرا لتوجهات الصلح مع اسرائيل - كامب ديفيد- وتسويغات متولى الشعراوى وخالد محمد خالد لغزو القوات الاجنبية للخليج، ودفاع شعراوى والغزالى عن اصحاب شركات توظيف الاموال - البنوك الاسلامية ، كلها اتت فى صيغة الفتوى الناجزة والنهائية تؤول النصوص المقدسة سياسيا تكريسا لرضا شعبى صامت على قرارات او مواقف ليست شعبية بالضرورة.

٢- ثانى هذه الميادين هى العصبيات المادون قطرية ، او التى تتجاوزها احيانا : اعنى بها العصبيات القبلية او الاثنية او الطائفية التى تحرك او تؤجج ، بل احيانا تمحور، لخلافات خارجة عن موضيعها الاصلى ، حاجبة بذلك الانكباب على المشكلات الاصلية ، بل عاملة على اعاقة حلها بمفاقمة حال عدم الاندماج الوطنى: وهذه المشكلات هى التخلف المصحوب بالفقر والتبعية والاضطهاد السياسى والتجزئة..الخ . وهذه العصبيات الصراعية تشرع لحالة من الحرب الاهلية المستمرة ، باردة " كانت أم ساخنة " ، محتملة ام متحققة ، مجنبة "النخب الحاكمة وزر تحمل مسؤولياتها ، بل احيانا مطالبة " هذه النخب بالاتيان الى ساحة هذه الحرب بصفتها حكما محايدا سيصالح بين اطرافها المتهالكة.

٣- الريع النفطى هو ثالث هذه الميادين : ولا اقصد هنا الرشوة التى يقدمها هذا الريع لمواطنى بلدان النفط ولبقية العرب عبر تنقل العمالة العربية اليها او المساعدات النفطية للبلدان المعسرة .... كبحا لصراعات اجتماعية ناجمة عن الاخفاقات التنموية لحقبة ما بعد الاستقلال : فهذا جانب اتركه للشق " المادى " من المطاولة الشعبية . بل اقصد هنا الشق القيمى الناجم عن هذه الرشوة. فالرشوة النفطية ، وقد اصابت حتى غير المستفيدين منها لانها جعلتهم يحلمون بها ، خلقت حالة من الاستنكاف السياسى والاتكالية والرفاه الوهمى والنأى عن الهموم العامة ... بحيث اتسم السلوك السياسى للفرد العربى - مع تفاوت فى المناطق والاقطار - بشئ من اللامبالاة مررت بفضله قرارات ومواقف ما كان لها ان تحيا لو كان هذا الفرد فى حالة " عوز " طبيعية.

٤- السلطات المضادة هى آخر الميادين واعنى بها كافة الاحزاب والتجمعات والمنظمات المعارضة لسلطات بلادها ، مهما اختلفت تلاوينها وتنوعت ولاءاتها . فهذه السلطات - ربما بسبب اشتراكها مع النخب الحاكمة فى الرغبة الجامحة بالسلطة، تزواج بين نقيضين : الاول هو معارضتها لهذه النخب فى العمل - الحزبى اساسا والتحليل والمواقف المعلنة ...الخ . اما الثانى فهو تطابقها معها من حيث البنية الذهنية والايديولوجية والسلوكية وحتى النمطية . فاذا ازلنا بعض القشور المغلفة لهذه الاحزاب وجدناها : ثنائية التفكير ، قمعية السلوك ، هيمنية المفاهيم ... بل مطوعة للقمع ، متمرسة فى الرقابة الذاتية الى حد نسيانها ، تخشى "التفكير " الدينى او الايديولوجى حفاظا على " هيمنتها " فتضع الحدود المقبولة للقول والعمل، ومع ذلك فهى

تذهب الى قول مالاتفعل وفعل مالاتقول....

ليست كل الساحات مشمولة في هذه الورقة . اظن بان هناك الكثير من ساحات كبرى او صغرى لم اتمكن من التقاطها بسبب العجالة أو البصيرة غير الكافية ، او المعلومة غير الاكيدة. المهم ان يكون توظيف احد جوانب مفهوم المجتمع المدني - كما ابتدعه جرامشي - مفيدا لزيادة معرفتنا بالمجتمعات العربية الراهنة ، وخاصة في ما يتعلق باوليات تثبيت سلطة النخب الحاكمة بغير طريق القمع السافر المباشر .

اخيرا ، اود ان أطرح فرضيتين للنقاش على ضوء مفهومي الهيمنة والمجتمع المدني الجرامشيين :

١- الهيمنة بمعنى الطغيان الفكري الذي يقابله رضا وقبول شعبي عام : هل يمكننا التحدث عن " هيمنة مقلوبة " في العالم العربي المعاصر : حيث التيار - او الموجة - الغالب يعتمد داخل القطر على القمع ، فيما يلقى خارجه - اى خارج القطر وضمن العالم العربي - انحيازا شعبيا عفويا وعارما ؟ ان الامثلة عن " الهيمنة المقلوبة " لاتحصى واكثر تجسيداتها توضيحا هي الناصرية التي لاقت خارج مصر تأييدا بلغ حد تهديد بعض الانظمة القائمة ، فيما اعتمدت داخل مصر على اكثر اجهزة القمع والملاحقة اتقانا . بماذا تفيدنا هكذا فرضية لو صحت ؟ انها تكشف الوظيفة الفعلية للمثقفين العرب المعاصرين ، تلقي ضوءا على تماهيهم الضمني مع السلطة ، تساهم في المزيد من التوضيح لطبيعة المجتمع المدني العربي ... وقد تعيننا اخيرا على انتزاع الاشباح الداخلية القابعة في النفوس ، فتسفر عن وهميتها الحاضرة.

٢- المجتمع المدني والمجتمع السياسي : لو اتخذنا الكوكب الارضي وحدة تحليلية هل يمكننا القول بان المجتمع السياسي هو المركز الغربي المتقدم صناعيا لاعتماده على الردع العسكري - الاقتصادي (دون اهماله الردع الثقافي) ، أما المجتمع المدني هو التخوم او الاطراف - المتخلفة ، الجنوبية ، الشرقية ، العربية - التي تسهل بحروبها الاهلية الداخلية - الساخنة منها او الباردة - عملية السيطرة الغربية عليها ؟ وقد تكون فائدة فرضية كهذه، لو صحت مرة اخرى ، بان تساعدنا على وعي مدى الاستنزاف الحضاري والروحي والمادي الذي نجنيه نتيجة استباق منطق الحرب الاهلية على اى منطق اخر في العلاقة بين الاقطار العربية : وخير ما يوحي بذلك الازمة " الخليجية " التي- مهما كان موقفنا من اطرافها الرئيسية - هي موقف عرب ضد عرب ، يليها بكثير عرب ضد الجيوش الغربية الغازية.

الهوامش

Antonio Gramsci "Cahiers de? ". Editions Gallimard Paris 1978.P:299.

٢- المصدر نفسه - ص١٣٤.

المحور الثانى

جرامشى والثقافة

د . امينة رشيد

جرامشي
من الهيمنة إلى الهيمنة الاخرى

ان قراءتنا لجرامشي قراءة مشتتة ، نقرأه في تشتت النص بين التأمل الفلسفي والمنشور السياسي وخطابات السجن ، ونقرأه في تشتت انتقالنا من موضوع الى آخر ، في تعدد اهتمامنا بين الادب والفلسفة والتاريخ والواقع، وأخيرا نقرأه في تشتت واقعنا ، المهدد بالحدث اليومي ، الممزق في انهيار احلامنا ، ونحاول انقاذ الاساسي : سلامة منهج لتحليل هذا الواقع من اجل فهم اضطرابه ، وان فقدنا احيانا الامل في تغييره.

ونكتشف وراء تقطع النص في ظروف كتابة السجن او ضرورة كتابة المناضل في مواضيع فرعية، مثل تكوين مجالس المصنع او الفلسفة بين النظرية والممارسة ، او تحرير ارادة الفرد بين الضرورة والحرية ، ان هناك منطقا وخطاً يجمعان بين الاجزاء وان هناك مفهوما اساسيا يسيطر على الفكر والقلم ، صارما ومتغيرا في آن واحد ، كمتحكم في تطور المشكل وموجه في ظروف النضال : مفهوم الهيمنة ، فالهيمنة مفهوم عام ومركزي في كتابة جرامشي نجده في اطار الفلسفة والتاريخ والسياسة ، جامعا بين النظرية والممارسة ، ويعطينا مفتاحا للتعامل مع الواقع وتحليله في ادراك ابعاده المتناقضة.

لقد اعتبرت " الهيمنة " احيانا ، تكرار ومرادفا " لدكتاتورية البروليتاريا" كما جاء المصطلح عند لينين واستعمله جرامشي حفاظا على السرية في كتابات السجن ، وللفظ هذا المعنى احيانا ، كما انه يعني ايضا المفهوم الدارج للهيمنة كالاعظم والاكبر والاقوى الذي يسيطر على اجزاء تندرج تحته ، اما في الغالب فنجد الكلمة كمفهوم خاص ومتخصص عند جرامشي فالهيمنة، اي المجتمع المدني ، حسب قول جرامشي " ، هي

تكملة " المفهوم الشامل للدولة. يقول جرامشى : " بالدولة ينبغى ان نفهم ليس فقط جهاز الحكومة ، بل ايضا الجهاز «الخاص » للهيمنة او «المجتمع المدنى» [(١)] ، اما المجتمع المدنى فيقع ، حسب تعريف جرامشى " بين البنية الاقتصادية والدولة بتشريعاتها وقمعها ". [(٢)] فالدولة هى حسب جرامشى : " الدولة = مجتمع سياسى + مجتمع مدنى (اى هيمنة محصنة بالقمع) " [(٣)] ، فقد علمنا جرامشى ان الدولة ، كى تعيد انتاجها وتضمن استمرارها وتجدد طرق سيطرتها على الجماهير، تلجأ الى وسيلتين : القمع والاقناع - فالدولة تكتمل بفعليها السيادة والقيادة.

لن نستطيع، فى حدود هذا التقديم الموجز لمفهوم الهيمنة، ان ندخل فى تفاصيله وثرائه الشديد فى فكر جرامشى، سوف نكتفى ببعض الملحوظات التى تحدد المفهوم فى ثلاثة اطر اساسية

١- الهيمنة فى التاريخ واجهزة الهيمنة

٢- الهيمنة بين الفكر والسلوك الأخلاقى

٣- الهيمنة فى الممارسة.

كى نكتشف فى تشتت النص وتشتيت قراءاتنا له هذا المنطق المحكم والفكر المتماسك بخبرة نضالية استثنائية الذى يميز مساهمة جرامشى فى التراث الثقافى للعالم .

ا - الهيمنة فى التاريخ واجهزة الهيمنة

يحلل جرامشى مراحل الوعى الانسانى فى علاقتها مع نمو البنية الاقتصادية للمجموعة ، محاولا تعيين لحظة ظهور "الهيمنة". تمر المجتمعات بمرحلة اولى يسميها جرامشى المرحلة "الاقتصادية الفئوية" ، حيث يقوم البشر بالانتاج دون وعى او ادراك بما يوحد بين التاجر والتاجر الحرفى والحرفى ، فيحكم العلاقة بين الانسان وعمله ادراك بالمصلحة المباشرة، وتترتب الادوار دون ان يتدخل الفرد فى التأثير على سيرها.

وتتلو هذه المرحلة فى اطار البنية نفسها ، مرحلة ادراك او تقييم ما لدرجة التجانس والوعى بالذات وبالتنظيم الذى وصلت اليه الفئات المختلفة : فيشعر التاجر بالتاجر والحرفى بالحرفى ، حتى مرحلة اخرى يشعر فيها كل منهما بالاخر ويحدث التوحيد بين المصالح المختلفة، لكن يبقى ذلك على مستوى اقتصادى خالص.

واخيرا تحدث اللحظة الثالثة ، لحظة تجاوز الفئة ، ويتشكل الشعور بان هناك ضرورة لان تتحول مصلحة مجموعة اقتصادية ما الى ان تصبح مصلحة مجموعات اخرى تندرج تحتها ، هذه هى المرحلة السياسية التى ترى تحقق المرور من البنية الى البنية الفوقية المركبة ، هنا تحدث الرغبة فى توحيد المصالح ، السياسية والاقتصادية ، لكن ايضا الفكرية والاخلاقية ، ويقول جرامشى ان هذا لايتم الا اذا " طرحت جميع القضايا التى يتكثف حولها الصراع ، ليس على مستوى فئوى ، بل على مستوى « كلى » (Universal) بانشاء

هيمنة مجموعة اجتماعية اساسية على سلسلة من المجموعات الخاضعة لها ". [٤]

ويرى جرامشى مثلا اساسيا لظهور الهيمنة فى تاريخ فرنسا مع نشأة الطبقة البرجوازية. فقبل ثورة ١٧٨٩ لم تكن الطبقات السائدة تنظم المرور بينها وبين الطبقات الاخرى ولم تسع الى " توسيع دائرتها الطبقية "فنيا" و " ايديولوجيا " : وهنا يسود مفهوم الخاصة الطبقية (caste) المغلقة. يقول جرامشى . اما الطبقة البرجوازية فتطرح نفسها كتنظيم فى حركة دائمة ، قادرة على استيعاب المجتمع باجمعه وادماجه فى مستواها الثقافى والاقتصادى : فتتحول وظيفة الدولة كى تصبح الدولة المربية ، الخ [٥]. وتتماثل فترة نمو البرجوازية مع مهمة غزو الهيمنة ، وينتقل المجتمع من مرحلة الدولة – الكنيسة الى مرحلة تنمية البنى الفوقية ، والا تلاشت الدولة قبل ازدهارها . [٦]

ويرصد جرامشى التسميات المختلفة للدولة (الدولة – الشرطى ، الدولة – الحارس الليلى ، الدولة الاخلاقية عند هيجل) كى يبين الازدواجيةالتى سادت لفترة بين وظيفة الحكومة ووظيفة تكوين مؤسسات المجتمع المدنى حتى الوعى بالتوازن بين الاثنين الضرورى لتعريف الدولة واتساقها ، حيث يلعب المثقفون دورا اساسيا " كوكلاء للمجموعة السائدة فى اداء الوظائف المندرجة فى اطار الهيمنة ". [٧]

ودون ان يصل الى التنظيم المتكامل لمفهوم شامل لاجهزة الدولة الايديولوجية التى تحقق الهيمنة فى المجتمع كما وصفها التوسير [٨] ، وصف جرامشى الاليات المختلفة للهيمنة فى المجتمع المدنى : " هيمنة سياسية " (ممارسة الهيمنة فى المجال البرلمانى) ، " هيمنة البرجوازية " او " جهاز الهيمنة السياسى – الثقافى للطبقات السائدة " (ويعنى هنا فى الاساس معركة تقسيم السلطات ومعركة الدستورية) ، "الهيمنة فى المصنع " كما انشأها فى المجتمع الامريكى رجال الصناعة ومنظروها مثل " تيلر " و " فورد " (وتستهدف تنظيم اخلاقيات العمال الجنسية والاسرية من اجل انتاجية افضل) فجهاز الثقافة يتكون من مستويات مختلفة تهيمن على الواقع من تنظيم التعليم (من المدرسة حتى الجامعة) ، تنظيمات ثقافية (من المكتبة العامة الى المتاحف) تنظيم الاعلام (الصحافة اليومية ، نظام المجلات ، الخ ....) تنظيم الدين ، حتى اطار الحياة الذى تكونه، تنظيم المدن ، الهندسة المعمارية...الخ، [٩] فلكل هذا اثاره فى سلوك الحياة والمعيار الاخلاقى وانماط التفكير.

٢- الهيمنة بين الفكر والسلوك

يمثل النمو السياسى لمفهوم الهيمنة اذن تقدما فلسفيا وحدثا معرفيا ، اذ ان المنفعة العملية لم تعد العنصر الاساسى للفعل الانسانى " فمع تركيب الحياة الاجتماعية ينظم النشاط الانسانى وحدة فكرية واخلاقية متفقة مع مفهوم للواقع تجاوز الحس المشترك واصبح ناقدا ، حتى فى حدود ضيقة ". [١٠]

يقول جرامشى ايضاً : " عندما يتحقق جهاز الهيمنة، بقدر ما يخلق أرضية ايديولوجية جديدة ، يحدد

اصلاحا لوعي البشر ومناهج للمعرفة، فيكون حدثا معرفيا، حدثا فلسفيا". (١١)

ويفرق الوعي للانسان بانه جزء من قوة مهيمنة، بينه وبين الحس العادي للانسان في فعله اليومي، ويصف جرامشي تكوين هذا الوعي نظريا في موقعه الصراعي في حياة البشر، فالوعي في البداية وعيان او وعي مزدوج : يفعل الانسان مع آخرين لتحويل الواقع الفعلي، بينما يبقى كلامه مرتبطا بخطاب تقليدي يرثه بلا نقد، فيقع الانسان احيانا في صراع شخصي تمنع فيه تناقضات الوعي الفعل، القرار، الاختيار، يقع في سلبية اخلاقية وسياسيه - ولا يصل الى مستوى أعلى من وعيه بالواقع الا من خلال خوضه لصراع " الهيمنات " السياسية المختلفة في مجتمعه، يقول جرامشي : " ان وعي الانسان بانه عنصر من قوة مهيمنة محددة (اى الوعي السياسي) يشكل المرحلة الاولى من اجل الوصول الى الوعي بالذات التدريجي، حيث تتحد في النهاية النظرية والممارسة ". (١٢)

ومن الوعي بالذات، في عملية نقدية اخرى، ينتقل الانسان الى توحيد الارادات المشتتة، نحو الهدف الواحد عبر المفهوم المشترك للعالم، ويؤدي ذلك الى الفعل الجماعي والى الاصلاح الفلسفي الكامل، ويسمى جرامشي هذا التوحيد ادراك الثقافة الواحدة في مرحلة من نمو المجتمعات، هي لحظة توحيد الارادات، فيتجذر الاساس الفكري الى درجة توليد العشق الجماعي والفعل الذي يكتسب قوة الاعتقادات الشعبية، وهنا تلعب اللغة دورا اساسيا من اجل الوصول الى المناخ الواحد. (١٣)

وفي عملية تغيير الواقع يظهر جرامشي الوظيفة التربوية للهيمنة، ففي العلاقة التربوية هناك علاقة فعالة بين المدرس والتلميذ : فتتحول الادوار ويصبح التلميذ مدرسا والمدرس تلميذا، ومن اجل التغيير ينبغي ان تعمم هذه العلاقات : بين كل فرد والاخر في المجتمع و بين الاوساط الثقافية وغير الثقافية، بين الحاكم والمحكومين، بين الصفوة والعامة، بين القادة والمقودين، فعلاقة الهيمنة بالضرورة تربوية وليس فقط بين كل افراد الوطن الواحد، بل ايضا بين القوى المختلفة في العالم، بين مجموعات الحضارة الوطنية والمجموعات العالمية، في تفاعل هو بداية الديمقراطية الحقيقية (١٤)، فالفيلسوف الديمقراطي هو الفيلسوف المقتنع بان شخصيته ينبغي الا تنحصر في شخصه المنفرد، بل في علاقة اجتماعية فعالة تستهدف تغيير المناخ الثقافي ويختتم جرامشي كلامه :

" عندما يكتفي « المفكر » بفكره المنفرد، الحر « ذاتيا » اى الحر مجردا، يشير الآن التهكم، ان وحدة العلم والحياة هي بالدقة وحدة فعالة، هنا فقط تتحقق حرية الفكر، وهذه هي علاقة المدرس - التلميذ، الفيلسوف - البيئة الثقافية، بيئة الفعل التي سوف يستخرج منها القضايا الضرورية الطرح والحل، اى علاقة الفلسفة بالتاريخ ". (١٥)

وقد تعرض جرامشي لهذه المهمة الصعبة : مهمة تكوين مجموعة من المثقفين المستقلين التي تتطلب جهدا شاقا بين الافعال وردود الافعال، بين الانتماءات والتكوينات الجديدة الشديدة التركيب، خاصة ان هذا

الفعل تقوم به مجموعة مندرجة فى الهيمنة السائدة بلا مبادرة تاريخية وفى اصطدام دائم مع الفكر السائد والموضوعات السائدة، [١٦] مما يوصلنا لقضية اساسية تطرحها الهيمنة : العلاقة بين الفكر والفعل ، بين النظرية والممارسة.

٣ - الهيمنة فى الممارسة

ان الهيمنة اذن موقع فى الصراع الاجتماعى ، فهناك طبقة سائدة تمارس الهيمنة عبر المجتمع المدنى، وهناك طبقة او طبقات مسودة تحاول طليعتها الثورية ان تشكل هيمنة جديدة لها فكرها واخلاقياتها وفعلها الجديد ، ويحدث ذلك فى داخل هذه التكوينة التى اطلق عليها جرامشى تسمية " الكتلة التاريخية " التى يعرفها بالتالى " تكون البنية والبنى الفوقية « كتلة تاريخية » اى ان المجموع المركب ، المتناقض ، المتنافر للبنى الفوقية هو انعكاس لمجموع العلاقات الاجتماعية للانتاج " [١٧]

وفى تحديده لاهمية الكتلة التاريخية يرجع جرامشى لتحديد ماركس القائل " بصلابة الاعتقادات الشعبية " كالعنصر الاساسى لوضع محدد ، فعندما يقوى مفهوم الى ان يكتسب قوة القناعة الشعبية يستطيع ان يتحول الى عنصر فعال فى موقع فهذا التحليل حسب جرامشى يسند دور الهيمنة فى الممارسة فى انه يقوى مفهوم " الكتلة التاريخية " حيث تكون فيها القوى المادية المضمون والايديولوجيات هى الشكل " [١٨]، وفى المثال الشهير للمسألة الجنوبية نرى فى التطبيق كيف تتكون " الكتلة التاريخية " الايطالية من رأسماليى الشمال وكبار ملاك الارض فى الجنوب ، وان دور المثقف الثورى هو فى ايجاد ثغرات الكتلة من اجل تكوين كتلة جديدة بينما يعمل الفيلسوف الليبرالى على صيانة الكتلة باعطائها الاتساق ، كما فعل بنديتو كروتشه مثلا. جاذبا لجزء اساسى من المثقفين الجنوبيين القابلين للمواقف الجذرية فى اطار جهده فى تكوين هيمنة ليبرالية .

وتقع مهمة غزو الهيمنة على عاتق الحزب السياسى كالمثقف الجمعى الذى يحلل قوى الفترة من اجل تغيير الواقع. ان موقع الهيمنة هو الواقع المتناقض واذا اراد المناضل ان يغير المجتمع ينبغى عليه ان يفهم ازماته على انها ازمات هيمنته ، فى واقع متصارع [١٩] .

وياخذ جرامشى مفهوم ازمة الهيمنة بمنظورين ، ازمة هيمنة الطبقة السائدة او ازمة الاحزاب المعارضة فى اكتساب موقع مهيمن، فتحدث ازمة الطبقة السائدة عندما تفشل فى مشروع كبير كانت قد طلبت من اجل تحقق وفاق الجماهير (او فرضته بالقوة) : الحرب مثلا - كما تحدث ازمة فى هيمنتها عندما تنتقل جماهير واسعة من السلبية السياسية الى نشاط ما وتحدث ثورة [٢٠]

اما ازمة الحزب السياسى، فتحدث عندما لايعرف الحزب كيف ينمو مع ايقاع الواقع فتسوده روح البيروقراطية وينفصل عن جماهيره وعن اللحظة التاريخية بشعبه : " ففى لحظات الازمة الحادة يفرغ من

مضمونه الاجتماعي فيبقى كانه مبنى فى الفراغ [٢١] ، فعلى الحزب اذن مهمة اساسية فى الهيمنة ، تؤكد معنى الهيمنة الأخرى ويتحدد معيار الحزب القوى بقدر استطاعته انجاز وظيفة الهيمنة ، ويقول جرامشى:

" من الممكن تقييم وظيفة الهيمنة والقيادة للاحزاب من خلال مراقبة نمو الحياة الداخلية لهذه الاحزاب نفسها ، فاذا كانت الدولة عبر قواعدها التشريعية تمثل القوة القمعية والنظامية لبلد من البلاد ، فعلى الاحزاب - التى تمثل الانتماء التلقائى لصفوة من البشر لمعايير من السلوك تعتبر السلوك الافضل لتربية الجمهور كله - فعلى الاحزاب أذن ان تظهر فى حياتها الداخلية انها قد استوعبت كمبادىء للسلوك الاخلاقى هذه القواعد التى هى فى الدولة ضرورات اخلاقية فتتحول الضرورة الى الحرية فى داخل الاحزاب - تاتى من هنا القيمة السياسية العظيمة (اى قيمة القيادة السياسية) للنظام الداخلى للحزب ، وقيمة هذا النظام من اجل تقييم امكانيات الانتشار للاحزاب جميعا ، من وجهة النظر هذه ، تعتبر الاحزاب مدارس تعد لحياة الدولة - ومن عناصر حياة الاحزاب

- الاخلاق (مقاومة غرائز الثقافات التى انقضت) .
- الشرف (الارادة الصارمة فى سند نمط جديد من الثقافة ومن الحياة)
- الكرامة (الوعى بالفعل من اجل هدف اسمى). [٢٢]

فتتحدد الهيمنة والهيمنة الاخرى فى موقع النضال الواعى للمثقف الجمعى من اجل مجتمع جديد ، فكر جديد ، اخلاقيات جديدة .

هوامش

١- " ملاحظات حول ماكيافللى " فى جرامشى فى النص ، الطبعات الاجتماعية باريس ١٩٧٥ ص٥٧٣ - سوف ناخذ جميع المراجع من هذا الكتاب ، والترجمة العربية ترجمتنا ، فى حالة الاشارة الى مرجع آخر سنذكر ذلك.

٢- " المادية التاريخية " ، فى ٢٦٦ مشار اليه فى مقال

Christime Buci Glucksmann, "L'Etate L'hegemonie" in "Diaiectiques" 4-5,1976

٣- " ملاحظات حول ماكيافللى " ، ص٥٧٧

٤- نفس المرجع ، ص٤٩٩

٥- نفس المرجع ص٥٧٢

٦- " مسائل من اجل دراسة فلسفة الممارسة " ، ص٢٧٢

٧- " ملاحظات حول ماكيافللى " ، ص ٥٧٦ - ٥٧٧ ، هامش ١٥٤

٨- انظر الترجمة العربية لمقال لويس التوسر عن " الدولة واجهزة الدولة الايديولوجية " فى ادب ونقد ، الاعداد ٢٣-٢٤-٢٥.

٩- كريستين بوس جلوكسمان ، المقال المشار اليه ، ص ١٠-١١-١٢ وتقول هذه الباحثة ان وصف جرامشى لهذه الاجهزة بدأ مع اعمال الشباب فى خضم النضال السياسى.

١٠- " مدخل لدراسة الفلسفة " ، ص١٤٨

١١- نفس المرجع ، ص ١٩٣

١٢- نفس المرجع ، ص ١٤٧

١٣- نفس المرجع ، ص١٧٣

١٤- نفس المرجع ، ص١٧٤

١٥- نفس المرجع ، ص١٧٥

١٦- " مسائل لدراسة فلسفة الممارسة " ، ص٢٦٠

١٧- " مدخل لدراسة الفلسفة " ص١٩٣

١٨- نفس المرجع ، ص٢٠٨

١٩- انظر " بعض قضايا ... المسألة الجنوبية " ترجمة امينة رشيد فى قضايا فكرية ١٩٩٠ ، العدد ١٩.

٢٠- " ملاحظات حول ماكيافللى " ، ص٥٠٥

٢١- نفس المرجع ، ص٥٠٧

٢٢- " الماضى والحاضر " مشار اليه فى مدخل الى دراسة الفلسفة " ص١٥٢ ، هامش ١٧.

د. فيصـــــل دراج

الثقافة الشعبية في سياسة جرامشي

سعى غرامشي ، وهو الحالم الكبير ، الى ترجمة نظام ماركس المنطقى الى نظام تاريخى. فالمعرفة التى انتجها ماركس فى تحليله لآلية نمط الانتاج الرأسمالى ، اراد لها الثائر الايطالى ان تتحول الى علم للفعل السياسى ، بالاتكاء على الطبقة العاملة وعلى مجمل القوى الاجتماعية التى تتطلع الى عالم جديد . ويقضى تحقيق هذا الحلم ان تتملك قوى التغيير المفترضة وعيا جديدا قادرا على انجاز التغيير ، يجعلها تدرك اسباب الخضوع واسباب وآليات التمرد عليه. واذا كان الحديث عن الخضوع لايستوى الا بالحديث عن السيطرة ، فان القول بوعى وفعل جديدين يحيل مباشرة الى وعى وفعل قديمين ومستمرين ، اى يحيل الى علاقة لامتكافئة فى مستوى الوعى والفعل بين الطرفين المتناقضين ، اذ يبدو العلم والتدخل السياسى الفاعل حكرا على طرف والسديم والعطالة صفة للطرف الآخر.

ولما كان جرامشي ينظر الى العلم والسياسة ، وهما وحدتان لاتنفصلان ، من وجهة نظر امكانيات الفئات الخاضعة ، فقد كان عليه ان يفتش عن معرفة فاعلة ، تنقل الفئات الخاضعة، من وضع التمرد السلبى الى مقام الارادة الجماعية الفاعلة، اى كان عليه ان يقترب من موضوع : مجتمعية المعرفة ومجتمعية الفعل السياسى. فى هذا الاقتراب كان جرامشي يمزج العلم بالرغبة مفتشا عن شىء يدعى : ماركسية الجماهير . ومع ان الماركسية تتعرف كوحدة نظرية – عملية تأخذ شرعيتها التاريخية من تجسدها فى الفعل الجماهيرى ، بعد ان تنفذ فى عقول الجماهير ، فان هذا التعريف الذى يأخذ شكل البداهة ، وفى كل بداهة شىء من

الاستبداد ، يطرح مسائل بالغة التعقيد ، ان نظر العقل اليه هادئا . فاذا كانت الماركسية هي التحويل النظري للمعرفة البرجوازية في اكثر اشكالها تقدما ، فكيف يمكن لها ان تنفذ الى عقول الجماهير ، بل كيف يمكن معاينة وفحص ثقافة الجماهير الشعبية لتحويلها نظريا الى شكل جديد من المعرفة ينتج الاثر السياسي الفاعل الذي تطمح الماركسية الى انتاجه ؟ تبدأ الماركسية من " الثقافة العالية " كي تصبح لاحقا ثقافة الجماهير المحرومة من الثقافة الاولى بعد ان تعيد صياغة ثقافة الجماهير ايضا ، اي ان الماركسية تحقق دلالتها من خلال فعل نقدي مزدوج : نقد الثقافة البرجوازية المسيطرة ونقد ثقافة الجماهير المسيطر عليها ، وذلك من اجل الوصول الى معرفة جديدة هي : ماركسية الجماهير - ماركسية تنقد الجماهير وتنقدها الجماهير ايضا - .

يتحدد مشروع جرامشي بطموحه الطليق الى كسر نخبوية المعرفة ، والى انتاج معرفة جديدة تغيب فيها الفروق بين : الثقافة العالمية والثقافة الشعبية . ان جمالية المشروع لاتمنع عنه صعوبات كثيرة ، لانه مشروع لاسابق له في التاريخ ، ولانه يتعارض قطبيا مع المنظور المسيطر لمعنى الثقافة . وهذا ما يجعل مشروع جرامشي مساهمة نظرية واقتراحا حالما في الوقت ذاته. يقول جرامشي : " يستلزم تشكيل وعي جماعي توحيدي مبادرات وشروط متعددة . ان نشر نمط متجانس من الفكر والفعل ، انطلاقا من قيادة متجانسة ، هو الشرط الاساسي لذلك ، لكنه ليس الشرط الوحيد . فمن الاخطاء الشائعة الاعتقاد بان كل فئة اجتماعية تصوغ وعيها الذاتي وثقافتها الذاتية بطرق متماثلة ، وبنفس المناهج ، اي بمناهج المثقفين المحترفين " [١].

يتضمن قول جرامشي هذا عناصر ثلاثة : لاتحقق الطبقات الاجتماعية ثقافتها الذاتية بطرق متماثلة ، كما لايمكن ارجاع الانتاج الثقافي الى جهود المثقفين المحترفين ، اما العنصر الثالث والاكثر تميزا فهو : ضرورة تأمين شروط ومبادرات متعددة. ان مفهوم المبادرة لايساوي مفهوم الاطروحة النظرية المتسقة ، فالمبادرة تعني الاقتراح ، الذي يستلزم التجريب والفعل الطليق وتحرير الامكانيات والشروع بجديد لاسابق له . وقد يبدو الجديد متلعثما ولامرجع ذاتي له ، وهذا غير صحيح ، لانه يمتلك مرجعه ، بمعنى ما ، في رفضه لمعنى الثقافة المسيطر وفي صراعه معه ، والعمل على هدمه واعادة بنائه ، اذ ليس المطلوب تثقيف الجماهير، بالمعنى التقني للكلمة ، بل المطلوب هو اطلاق حركة الجماهير ، التي هي المنتج الحقيقي للثقافة الجديدة . بمعنى آخر وانطلاقا من اقتراح جرامشي : لايتمثل الامر الاساسي في امتلاك الجماهير لكم محدد من الثقافة ، انما يتمثل في امتلاك ثقافة تختلف شكلا ومضمونا عن الثقافة المسيطرة القائمة ابدا على ثنائية السيطرة والاخضاع ، فالدعوة الى ثقافة جديدة هي الدعوة الى ممارسات ومبادرات تخلق انسانا جديدا ، فالبدء كل البدء هو الانسان لا الثقافة من حيث هي قراءة وكتابة.

ان تحرير الثقافة من تصورها التقليدي القائم على مرتبية شاملة هو الذي جعل جرامشي يقول : " كل البشر فلاسفة " ، فبين الفلاسفة " المحترفين " ، او تقنيي المعرفة ، وبقية البشر ، لايوجد فرق " كيفي " فالفرق " كمي " لااكثر ، وقد يوضح جرامشي افكاره فيتحدث عن معنى خاص لمفهوم الكمية ، يمس مدى

التجانس والاتساق والمنطقية ، فيكون " الكمى الذى يتضمن عناصر كيفية مختلفة " ، والفيلسوف الذى يفكر " بدقة منطقية عالية ، وبدرجة كبيرة من الاتساق ، ويفكر منظم أكثر من الآخرين " (٢) . لكن هذا الاختلاف لايميز الفيلسوف عن غيره من البشر ، او بشكل ادق عن غيره من الاختصاصيين . فالامر اختصاص فى حقل محدد، والاختصاص فاعلية محددة اختار القيام بها ، انسان ما ، وفقا للشروط والامكانيات الاجتماعية . ولهذا يقول جرامشى : " يعرف الفيلسوف المحترف ، او التقنى ، تاريخ الفكر كله، أى انه يعى كل التطور الذى عرفه الفكر حتى اليوم " ، وهذا يعنى ان وظيفة الفيلسوف فى " حقل الفكر تعادل الوظيفة التى يقوم بها المختصون فى الحقول العلمية المختلفة " . بل يمكن صياغة هذه الفكرة بشكل آخر : تعادل وظيفة الفيلسوف فى حقل الفكر الوظيفة التى يقوم بها اى انسان فى اى حقل من الحقول الاجتماعية. ويرتبط الافتراض هذا بفكرة جرامشى القائلة : " لانستطيع أن نتصور وجود انسان ، لايستطيع التفكير ، حتى وان لم يكن فيلسوفا، لان فعل التفكير خاصة من خواص الانسان ، من حيث هو كذلك "(٣).

تتقدم الثقافة فى التصور البرجوازى كممارسة نوعية صادرة عن تقسيم العمل الى عمل يدوى وعمل ذهنى ، حيث يتنزل العامل الى مستوى الآلة ، ويرتفع " المتذهن " الى مقام المبدع الذى يلفه الغموض والسر ، كما لو كان ابداعه صادرا عنه كانسان نوعى يختلف عن سواه . يرد جرامشى على هذا التصور الطبقى بتأكيد ثقافة بديلة ، تاكيد يعتمد النفى ، او تاكيد عن طريق النفى ، لان الثقافة الجديدة لم توجد بعد ، بل يجب ان توجد فى وجوب الموقع الذى يجب ان يحتله الانسان العادى فى اعادة صياغة المجتمع والعالم . نزعة انسانية مطلقة تجعل من كل انسان فيلسوفا ، ومن كل انسان عالما ومربيا وقائدا سياسيا . وهذا النزوع النبيل الذى يساوى بين الامكانات الأنسانية هو الذى يدفع جرامشى الى القول:"لايمكن للعلاقة التربوية ان تقتصر فقط على العلاقات المدرسية ، بالمعنى الضيق للكلمة ، والتى تتواصل من خلالها الاجيال الجديدة مع القديمة . فهذه العلاقة توجد فى المجتمع قاطبة ، فى علاقة الفرد بغيره من الافراد ، وبين المثقفين وانصاف المثقفين وغير المثقفين ، وبين الحاكمين والمحكومين ، بين الطليعة وما يتبعها . فكل علاقة هيمنية هى علاقة تربوية بالضرورة"(٤). يربط جرامشى مفهوم التربية بالمدرسة ، ثم لايلبث ان يدفع بالمفهوم الى حدود الاخيرة ، حتى تبدو المدرسة نافلة ، او قريبة من ذلك . ففى علاقة التربية بالمدرسة ، تفيض العلاقة الاولى عن الثانية، لان المدرسة مرجع معيارى ضيق ، بينما التربية أثر لجملة معقدة من الممارسات الاجتماعية، والممارسة الاجتماعية تتجاوز المدرسة وتفيض عنها.

فى هذا التصور كله ، لايبدأ جرامشى من اللحظة المعرفية ، بالمعنى التقليدى للكلمة ، انما يبدأ من لحظة اخلاقية ترمى الى اعادة الاعتبار الى الجماهير الشعبية ، التى تبدو من وجهة نظر معايير الثقافة المسيطرة جماهير لاثقافة لها . وبهذا المعنى ، فان اعادة الاعتبار الى الجماهير الشعبية يتضمن اعادة اعتبار الى الثقافة المرتبطة بها ، اى يتضمن نقدا للثقافة المسيطرة وتصورا لثقافة جديدة . عن هذا التصور تصدر

شعارات جرامشى عن الفلسفة العفوية ، فلسفة البشر الذين هم ليسوا بفلاسفة ، فلسفة رجل الشارع .... " . فاذا كان كل انسان فيلسوفا ، فان لجمع الافراد الذين يشكلون الجماهير الشعبية فلسفة خاصة بهم . اعتمادا على هذا الموقف يقدم جرامشى اطروحة نظرية تحدد معنى الثقافة الجديدة ، واطروحة اخرى هى فى واقع الامر شعار سياسى ، او برنامج عمل يخص السياسة الثقافية . تقول الاطروحة الاولى : (ان خلق ثقافة جديدة لايعنى فقط ان يحقق الانسان ، فرديا ، اكتشافات " مبتكرة " ، بل هو يعنى ايضا - خصوصا - نشر حقائق مكتشفة سابقا بشكل نقدى و " نشرها على المستوى الاجتماعى " ، أو جعلها جزءا من المجتمع ، وجعلها وفى الوقت نفسه اساسا الأفعال حيوية وعنصر تنسيق ونظاما فكريا واخلاقيا . ان قيادة جمهور من البشر الى التفكير فى الحاضر الفعلى ، بشكل متماسك وموحد هى فعل " فلسفى " اكثر اهمية و "ابتكارا " بكثير من العثور على جزء من " صفة فلسفية " لحقيقة جديدة تبقى ملكا لمجموعات صغيرة من المفكرين) [٥]. الفلسفة اذن هى قيادة فئة اجتماعية ، او فئات اجتماعية ، بشكل منهجى يؤدى الى التأثير على الحاضر الفعلى بشكل موحد ومتسق . تتحول الفلسفة الى سياسة بقدر ما تتحول السياسة الى فلسفة ، بل يمكن للفلسفة ، من حيث هى سياسة ، ان تتشظى ، فيندرج نشر المعرفة ونقدها وقيادة الجماهير والتأثير فى الحاضر الفعلى فى حقل الفلسفة الجديدة . تنتهى الفلسفة كنسق مغلق من المقولات ، وتصبح فن تحويل الحاضر الفعلى من خلال ارادة جماعية متسقة ومنظمة.

يقود هذا التصور الى مفهوم جرامشى الشهير عن الاصلاح الثقافى والاخلاقى ، لكنه يفرض اولا ضرورة هدم الصورة التقليدية للفلسفة ، اى الصورة التقليدية للسياسة . وعن هذا تصدر الاطروحة الثانية ، والتى فى حقيقتها برنامج ثقافى - سياسى يفتش عن الثقافة الجديدة : (يجب تدمير الحكم المسبق الشديد الانتشار والقائل بان الفلسفة امر بالغ الصعوبة، نظرا لانها النشاط الفكرى الخاص بفئة محددة من العلماء المختصين او من الفلاسفة المحترفين والمنظمين . ويجب فى الوقت نفسه إظهار ان كل البشر هم - بشكل اولى - فلاسفة، مع تحديد حدود وسمات هذه " الفلسفة العفوية " التى تخص " العالم باسره " ، اى الفلسفة المتضمنة:

١- فى اللغة نفسها ، التى هى عبارة عن جملة من الافكار والمفاهيم ، والمحددة ليس فقط بكلمات خاوية من المحتوى نحويا .
٢- فى الحس العام والحس السليم .
٣- فى الدين الشعبى ، وبالتالى فى كل نظام المعتقدات والخرافات والآراء وطرق الرؤية والعمل التى تظهر فيما يسمى بشكل عام بـ " الفولكلور ") [٦].

تكون الفلسفة فى هذا التعريف منظور العالم الذى يحدد ممارسة الانسان النظرية والعملية ، وتكون فلسفة الجماهير العفوية مزيجا من اللغة والحس العام والحس السليم والدين الشعبى والفولكلور ، بل يمكن ادخال

هذه العناصر جميعها فى حقل : الفولكلور ، لابسبب جملة جرامشى الاخيرة فقط التى توحى بذلك ، بل بسبب تصور جرامشى القائل بامكانية انتقال العناصر من وضعها الذاتى الى اوضاع العناصر القريبة منها، اذ ان الحالة النقية لاوجود لها ، ففى الحس العام عناصر من الدين الشعبى ، كما الاخير يجتاح الفولكلور ويفعل فيه . والاساسى هنا ، وانطلاقا من الفكرة القائلة بان كل البشر فلاسفة ، فان للجماهير الشعبية فلسفتها الخاصة وهى فلسفة ينظر اليها جرامشى بكثير من العطف والتعاطف والجدية فهو يكتب الى زوجة اخيه "تانيا" . وهى مراسلته المخلصة والدائمة ، فى ١٩٢٧/٣/١٩ عن مشروع عمله عن الثقافة والمثقفين ، ويقول فى رسالته : " ماذا ترين فى هذا كله ؟ من يراقب الامور بعمق يرى ان هناك تجانسا بين هذه الموضوعات الاربعة : الروح الشعبية الابداعية ، فى مراحل ودرجات تطورها المختلفة ، الكامنة وراء هذه الموضوعات ومقاييس متساوية " (٧) . والى جانب : الروح الشعبية الابداعية يكتب جرامشى عن : اخلاقية الشعب وعن الحس السليم ...... مع ذلك فان جرامشى لم يكن يكتب عن الثقافة الجماهيرية الا ليتحدث بشكل واضح ودقيق عن : الجماهير المثقفة ، وعن ذلك العنصر الاساسى - الحزب - الذى تثقف الجماهير فيه ومعه ، وبدون هذا العنصر تكون الثقافة الجماهيرية امتدادا ، بشكل او باخر ، للثقافة المسيطرة .

يقول جرامشى : " من الضرورى معرفة نمط وتفكير وايديولوجيا المثقفين بشكل دقيق، من اجل فهم اصح لتنظيمهم للهيمنة الثقافية والاخلاقية ، من اجل تدميرها او استيعابها" (٨) ، فاذا كانت معرفة الموضوع اساسا لتحويله ، فان حديث جرامشى عن فلسفة جماهيرية لايعنى اكثر من ضرورة وجود فلسفة متسقة ومنطقية قادرة على شرح الاسباب التى تجعل من فلسفة الجماهير فلسفة مفككة ، خاضعة ، ان لم تكن رثة فى احيان كثيرة . لم يكن جرامشى مندفعا وراء فلسفة عفوية او فولكلور رثيث ، انما كان مندفعا وراء انتاج ماركسية حية وخلاقة قادرة على فهم الحس العام وزعزعته ، بل قادرة على انتاج الممارسات التى تجعل الحس العام يزعزع نفسه عن طريق التجربة الذاتية التى تكشف حدوده . سؤال قديم ومتجدد ومسكون بمفارقة مأساوية : لماذا ترفض الجماهير الماركسية ، وهى الفلسفة التى تدعو الى خير الجماهير ؟ فالماركسية لن تكون فاعلة الا اذا فهمت الاسباب التى تجعلها غير مفهومة من الجماهير .

يتكئ جرامشى على اللحظة الاخلاقية، بل المستقبلية، ويعطى لعناصر الثقافة الشعبية اهمية خاصة : "لا يجب التعامل مع الفولكلور كطرفة او كأمر غريب مثير للعجب فهو شئ جاد جدا ويجب التعامل معه بجدية ، انه تصور للعالم وللحياة ، وهو خاص ببعض الفئات الاجتماعية (محددة بالمكان والزمان) ، اى انه خاص بـ (الشعب) ، من حيث هو (مجموع الطبقات الخاضعة) . والفولكلورمتعدد وشديد التنوع يقف فى " تعارض " وتناقض" و "معارضة " وضد التصورات الرسمية فى العالم وضد تصورات (الفئات المتعلمة من المجتمع) و "الطبقات الحاكمة" وضد الدولة ، اى ان الفولكلور يتناقض مع (المجتمع الرسمى) بشكل عام . ومن هنا يمكن فهم الفولكلور فقط كانعكاس لشروط حياة الشعب الثقافية " (٩) . ينجذب جرامشى الى الوظيفة

الاجتماعية للثقافة الشعبية ، فهي في تناقض مع المجتمع الرسمي ومعارضة له ، اي ان طموح التغيير الاجتماعي ملازم لها . ويتضاعف الانجذاب ويشتد لان معرفة الثقافة الشعبية معرفة للشعب وتعرف عليه ، فهذه الثقافة انعكاس لشروطه المادية وتصوراته الروحية والفكرية ، اي ان التعرف على الثقافة الشعبية تعرف على الموضوع الذي لا يقوم المشروع السياسي المرغوب الا به . ومع ذلك ، فبين الانجذاب الاخلاقي والسياسي من ناحية والتطلب المعرفي من ناحية اخرى مسافة واختلاف .

يقول جرامشي : " لايستطيع الشعب امتلاك تصورات واضحة ومنتظمة ، ومنظمة وممركزة سياسيا في تطورها ، حتى لو كان هذا التطور متناقضا " [١٠] ، وبسبب هذا العجز يصبح الفولكلور - والذي هو انعكاس لشروط الحياة الشعبية - امتدادا للثقافة المسيطرة . يقول جرامشي : " لقد كان الفولكلور مرتبطا دائما بثقافة الطبقة المسيطرة " [١١] و : " لاشيء اكثر تناقضا وتفككا من الفولكلور " [١٢] . وما ينطبق على هذا العنصر ينطبق على غيره من عناصر الثقافة الشعبية : " الحس العام ليس تصورا واحدا ومتطابقا في المكان والزمان انه (فولكلور الفلسفة) ، وهو مثل الفولكلور ياخذ أشكالا لاحصر لها " [١٣] . مايمكن الاشارة اليه هنا هي الصفات التي يعطيها غرامشي لتفكير الفيلسوف ، والتي تتسم بالاتساق والتنظيم والمنطقية والترابط ، الامر الذي يعني ان الفولكلور ، كما الحس العام ، يفتقد الى صفات التفكير الفلسفي ، اي انه كما يقول جرامشي : " مفكك ، غير متجانس ، غير متسق " ليصل الى النتيجة التالية : " عندما تتكون في التاريخ فئة اجتماعية متجانسة ، تتكون ايضا ضد الحس العام فلسفة متجانسة ، اي متسقة ومترابطة " [١٤] . وتغدو الصورة اكثر وضوحا عندما نقرأ " يستمد الحس العام عناصره الرئيسية من الاديان ، وبالتالي فان العلاقة بين الحس العام والدين اكثر حميمية من تلك القائمة بين الحس العام والنظم الفلسفية والثقافية " [١٥] . وما يقيم تلك العلاقة الحميمة المذكورة هو اشتراك الطرفين في التفكك وغياب المنطقية ، لان الفلسفة هي : " نقد وتجاوز الدين والحس العام معا ، وبهذا المعنى فانها تتوافق مع (الحس السليم) ، الذي يتعارض مع الحس العام " [١٦] .

تعيد الملاحظات السابقة تنظيم الامور من جديد ، فما كان يبدو " فلسفة " وقد اضيف اليه نعت " عفوية" ، يظهر انه لن يرتقي الى مصاف الاتساق المنطقي الا اذا فقد عفويته او جزءا كبير منها ، اي اذا اخضع الى نقد عملي - نظري شامل . ولهذا لايكون الفولكلور ثقافة شعبية ذات استقلال ذاتي طبقي الا عبر تحولات عدة تعيد صياغته من جديد . وهذا ما يشير اليه جرامشي عندما يقول : " الادب الشعبي ، بالمعنى الدنيء هو انحطاط سياسي -تجاري للادب القومي - الشعبي والذي يعثر على نماذجه في المآسي اليونانية والشكسبيرية" [١٧] . لايلقي جرامشي الضوء ساطعا على الثقافة الشعبية الا ليلقي بضوء اكثر سطوعا على ضرورة نقدها وتحويلها ، حيث تاخذ بعد ذلك نعتا محددا هو : الادب القومي - الشعبي . بمعنى اخر: ان دعوة جرامشي الى الاقتراب من ثقافة الجماهير فارغة من المعنى اذا لم تدرك كدعوة حزبية لخلق جماهير مثقفة.

تظهر الامور واضحة فى هذا السياق النقدى المسكون بحلم سياسى كبير ، اذ يكون النداء الى قراءة الثقافة المرتبطة بالفئات الاجتماعية الخاضعة جزءا من سياسة ثقافية محورها اعادة تثقيف الجماهير واعادة بناء الثقافة المرتبطة بها . وهكذا تنحل الثقافة فى حقل السياسة وتصبح سؤالا سياسيا . فاذا كان هدف فلسفة البراكسس انتاج عالم جديد ، فان الادوات المستعملة فى انتاجه يجب ان تكون جديدة ايضا . يصدر عن هذا المنظور الشعار القائل بـ"التقدم الثقافى الجماهيرى " ، حيث تكتسب الجماهير كمية من المعرفة الملموسة والجدية تمس مستويات المجتمع كافة ، وتمكنها من وعى الواقع ووعى فعلها الهادف الى تغييره ، بدون ضباب الايديولوجيا المسيطرة وقدرية الافكار الدينية المتوارثة .

يحدد جرامشى فى " دفاتر السجن " ، وبشكل لا يخلو من العمومية والارتباك ، شروط تحقيق " التقدم الثقافى الجماهيرى " ، معتمدا على ايديولجيا الحياة اليومية والتى فى جوهرها " حس عام " يجب تحويله الى فلسفة ، اى الى تصور للعالم متسق ومتجانس ومنطقى ، ومفهوم ايديولوجيا الحياة اليومية هنا يؤكد على الحياة اليومية اكثر من تاكيده على الايديولوجيا ، شرط خلق الظروف التى تجعل الانسان يكتشف الحياة من خلال عمله على تحويلها . وبهذا المعنى فان " التقدم الثقافى الجماهيرى " ياخذ شكل التعليم والتعليم الذاتى، الذى يختلف اختلافا جذريا عن " استيراد " وعى متفوق من الخارج ، يرمى به المثقفون الكبار من مقاماتهم العالية ، ويختلف ايضا عن عملية " التلقين " ، التى تاخذ بها المدرسة الرسمية ، والتى هى امتداد لشكل التلقين الدينى ، الذى يفرض انضباطا حديديا على المفكرين ، كى لايتجاوزوا حدودا معينة فى تمايزهم يفضى الى نتائج كوارثية .

تفضى مفاهيم التعليم والتلقين والتحويل بشكل مباشر الى طموح جرامشى الكبير : الاستقلال الثقافى الذاتى للجماهير . وبما ان الثقافة يمكن ترجمتها بكلمة سياسة وفقا لمنطق جرامشى ، فان هدفه يكون : الاستقلال السياسى الذاتى للجماهير ، او خلق حركة اجتماعية متجانسة ، لايكون فيها " الحس العام " للجماهير قد اصبح متجانسا فقط ، بل اصبح ايضا مالكا لكمية من المعرفة ، تجعل سلوك هذه الجماهير يتحول بشكل جوهرى ويحقق قفزة نوعية.

وهكذا يعمم الحالم الايطالي جديده ، بدءا بتصور جديد للمثقف وانتهاء بتصور جديد للتربية الجماهيرية ، فيكون التعليم الذاتى من خلال الفعل اليومى المبدع اساسا لثقافة جديدة، واساسا لطبقة جديدة تقاتل من اجل عالم لافروق فيه ، تتراجع فيه المسافة بين العلم والفعل والمعرفة والتنفيذ والفلسفة والجماهير والمديرين والمدارين ...... مع ذلك ، ومع ان جرامشى كان ينكر كل مرتبية ، فان هذا الجديد الشامل ينصاع الى جديد - اساس ، والجديد هذا هو: الامير الجديد ، اى حزب الطبقة العاملة ، الذى يحدد شكل العلاقة بين " الفلسفة العليا " و"الحس العام " ويرتقى بـ " الغريزة الطبقية " الى الوعى الطبقى .

ان دعوة جرامشى الى الارتقاء بـ " الحس العام " الى " مقام الفلسفة " لاتصدر عن فراغ او رغبة قسرية ،

فرغم نقده الشديد للعنصر الاول فانه يرى ان " الحس العام " يتضمن رغبة فى التغيير والعدالة والمساواة ، ويشتمل على عناصر معرفية او تجريبية (الحس السليم) ، كما انه يختلف فى منطقه وبنيته عن الفلسفة ، فـ " الفلسفة العالية " نتيجة لمساهمات فكرية فردية ، بينما يكون " الحس العام " صورة لفكر جماعى من زمن معين وبيئة اجتماعية محددة . اضافة الى هذا فهناك الصفة السياسية الواضحة ، او المستترة ، التى تجعل " الحس العام " يتقدم كتصور للعالم مناقض للتصور الرسمى له ، اى كتصور له بعد احتجاجى وتمردى ، يومىء الى جديد مقموع او معاق . ونرى هذا فى قول جرامشى : " عندما يتحدث ماركس عن " شرعية المعتقدات الشعبية ، فانه يومىء الى حقيقة تاريخية - ثقافية ليشير الى " صلابة المعتقدات " وفاعليتها فى ضبط سلوك البشر ، لكنه يؤكد بشكل ضمنى ان "معتقدات شعبية جديدة امر ضرورى " اى يشير الى ضرورة " حس عام " جديد ، وبالتالى الى ثقافة جديدة وفلسفة جديدة " (١٨) . ونرى القول هذا من جديد فى قول جرامشى : " نحن نعرف الظواهر فى علاقتها بالانسان ، ولان الانسان كائن فى صيرورة ، فان المعرفة نفسها فى صيرورة ايضا"(١٩).

عندما يقترب جرامشى من العناصر الايجابية المحايثة للثقافة الشعبية ، فانه يفتش عن شرعية لمشروعه الثقافى - السياسى . وقد يعثر فى هذا الحقل على شرعية قلقة ، لكنه لايلبث ان يمنحها اسسا عندما ياخذ بمفهوم الصيرورة التاريخية ، التى تملى تحول المعتقدات والبشر . واذا كانت الكلية الاجتماعية مقسومة ومغتربة فى نمط الانتاج الرأسمالى ، وفى التصور البرجوازى للثقافة والسياسة والمعرفة والادارة ، فان على قوى اجتماعية جديدة ان تقدم بديلا شاملا عن الواقع القائم ، بديلا شعبيا بالضرورة يقطع جسوره مع المعايير المسيطرة. لكأن على القوى التى تصنع التاريخ الجديد ان تبدأ من الشعبى المختلف بالقوة عن الرسمى وتدفع باختلافه الى حدود الفعل ، لان تجانس المنظور واتساقه عنصران لاغنى عنهما فى انتصار القوة الجديدة . يقول جرامشى : " تكون النظرية (ثورية) بالمعنى الدقيق بقدر ما تكون عنصر فصل وتمييز واع بين معسكرين ، بقدر ما تشكل كلا عصيا على المعسكر المعادى" (٢٠) . وبالتاكيد فان هذا الفصل الشامل يستلزم اللجوء الى الفئات الشعبية والى الحوار النقدى مع ثقافتهما .

تؤمن السياسة ، من حيث هى فلسفة ، العلاقة بين " الفلسفة العليا " و " الفلسفة السفلى" . ومع ان الامر يبدو منطقيا ومتماسكا فى منطقيته ، فان مفهوم التعليم الذى ياخذ به جرامشى ، والذى ينكر ويستنكر التلقين فى اشكاله المختلفة ، يجعل هدفه التحويلى لايدور حول " ادخال الماركسية الى الوعى الشعبى " ، والماركسية فلسفة عالية ، قدر ما يجعل غاية الهدف المجاز قراءة نقدية للفلسفة السفلى لتقترب فى مضمونها العام وآثارها العملية من الماركسية ، فيكون " الحس العام " وقد تم تنقيحه وتصحيحه هو ماركسية الجماهير . فلسفة انتقالية التى يدعو اليها جرامشى ، او فلسفة مشغولة بالانتقال ، تستنهض الطاقة الإنسانية ، وتترك الاتساق الثقافى الجديد الى مرحلة لاحقة . فلسفة هاجسها تعليم البشر بلغتهم وبتصوراتهم بعد

تحويلها ، لابالرجوع الى الكتب وتاريخ الفلسفة ، بل من خلال صراع الانسان لتغيير حياته اليومية . يقول جرامشي : " عندما يتجاوز عنصر من الجماهير الحس العام نقديا ، فانه يقبل في الواقع فلسفة جديدة " (٢١) الفلسفة الجديدة اذا هي الفلسفة القديمة التي كشف الصراع اليومي عن وجوهها السلبية . تقبل الجماهير الماركسية عن طريق النفي لاعن طريق الاثبات ، فماركسيتها هي تخليها المتدرج عن فلسفتها القديمة .

تبدو الماركسية ، وهي فلسفة عالية ، اداة نظرية تحكم اشكال الفعل السياسي المتجه الى الجماهير ، وتضبط منهج التعامل مع الثقافة الجماهيرية من اجل توليد ماركسية جماهيرية جديدة . ولعل هذا الانتقال من الماركسية العالية الى ماركسية الجماهير هو الذي ياخذ اسم : فلسفةالبراكسيس ، اذ " الامير الجديد " يعيد قراءة الماركسية العالية ويعيد صياغة الحس العام ويطرح برنامج عمل جوهره الصيرورة ، حيث يعاد ابدا تركيب النظرية والحزب والجماهير.

ان المقدمات السابقة جميعها تاخذ دلالاتها من علاقتها بمفهوم الحزب ووظيفته ودوره ، كما يراه جرامشي ، فبدون وجود الحزب كوسيط سياسي متعدد المعاني يصبح الحديث عن السياسة الثقافية وماركسية الجماهير شكلا من اللغو والثرثرة ، او يصبح شكلا من الحلم الذي لامجال لتحققه على الارض . لكن ذلك ايضا لايمنع الاحلام عن التسرب بشكل كثيف الى صورة الحزب التي كان جرامشي يتطلع اليها حالما . تشكل السمة الجماعية التي تصوغ "الحس العام " احد الوجوه الايجابية فيه . ولما كانت فلسفة البراكسيس مشغولة بـ " الحاضر الفعلي"، وبتحويل الافكار كي تكون جزءا من الزمن الذي تقوم فيه ، فانه يكون مطلوبا اعادة صياغة " الحس العام " في اعادة صياغة الارادة الجماعية التي يصدر عنها . يقترب آنذاك " الحس العام " من الماركسية او يصبح مرآة لماركسية الجماهير ، بينما تاخذ الارادة الجماعية الجديدة صفة : " الامير الجديد " . نقرأ في الدفتر الثالث عشر من دفاتر السجن : " الامير الحديث الاسطورة – الامير ، لايمكن ان يكون شخصا واقعيا ، فردا مجردا ، فهو لايمكن ان يكون الا منظمة عضوية ، عنصرا مركبا اجتماعيا قد بدأ فيه تشخص الارادة الجماعية التي تعرفت على نفسها واكدت ذاتها جزئيا من خلال الفعل . وهذه المنظمة العضوية التي ولدت ، منذ زمن ، في التطور التاريخي هي الحزب السياسي ، الذي هو الخلية الاولى التي تتمركز فيها بدايات الارادة الجماعية التي تنزع أن تصبح كونية وشاملة . ان دور الحزب هو جعل المعرفة جزءا داخليا من الحركة الجماهيرية ، وجعل مسار الحركة الاخيرة مجالا لانتاج معرفة جديدة ، اي ان علاقة الحزب بالجماهير هي بداية انتاج شكل جديد من الحقيقة . ويقوم هذا الشكل الجديد على " العقل الاجتماعي " الذي تجاوز واغترابه عن طريق كسر الثنائية الموروثة المعرفة / السلطة ، حيث لايكون " العقل الاجتماعي " مفارقا للبنية الاجتماعية ، الامر الذي يسمح للجماهير بان تعرف الاسباب التي تنتج من اجلها ، وتعرف ايضا الاسباب لضرورة تحولها الذاتي كي تكون قادرة على السيطرة على الانتاج والتحكم به . ويتضمن اقتراب المنتج من آلية الانتاج واسبابها وآثارها اقترابا ضروريا من المعرفة المنظمة التي تضبط الانتاج وتبرر آليته ، اي ان

"العقل الاجتماعي" المحرض بارادة جماعية ثورية يستطيع ان يكتشف من خلال فعله اليومي الاسس الاجتماعية التي تملي قسمة العمل الى عمل يدوي وعمل ذهني . وهذا الاكتشاف يحرض الجماهير على احتلال المعرفة السلطوية المنظمة وتحويلها بشكل يهدم اسس الاغتراب التي تنتجه . لايتحقق هذا الطموح الذي يربط بين الارادة والمعرفة الا من خلال الحزب ، او الامير الحديث ، او " المثقف الجمعي " ، الذي يحقق في وجوده عنصر الارادة والتنظيم وعنصر انتاج المعرفة وتنظيمها ، اي يقود الاقتصاد السياسي للطاقة الانسانية المبدعة . يجسد الحزب، بهذا المعنى ، أداة الخلق الذاتي عن طريق الفعل المنظم ، اذ الفرد يغير ذاته في تغييره للعلاقات التي جعلت منه انسانا ، لكأن دور الحزب تحقيق جملة من القفزات الكيفية ، بدءا بتحويل الدين الشعبي الى فلسفة ، انتهاء بنقل الانسان من مقام العلاقة الاجتماعية المبهمة الى وضع الفردية الواعية ، اذ ان استعادة الانسان لفرديته المفقودة تساوي امتلاكه المعرفي للعلاقات الاجتماعية التي تنتج الخضوع والتحرر.

من نافل القول التاكيد بان دور الحزب انتاج التحولات الاجتماعية التي تلبي معنى التاريخ المحكوم بفكرة التقدم . فمثلما تخلي المعتقدات القديمة مكانها لمعتقدات جديدة ، فان انماط الانتاج الاقتصادية والثقافية القديمة تعطي مكانها لاشكال جديدة من الانتاج والتفكير. ولهذا فان دور الحرب الذي يدور حول الجماهير والثقافة الجماهيرية هو انتاج الثورة ، ان لم تكن الثورة هي الغاية الاساسية لكل ذلك الدوران ، خاصة ان جرامشي لم يكن معنيا كثيرا بمفهوم القيمة بقدر ما كان مشغولا بمفهوم الغاية ، التي لاتتعين الابوسائل بشرية توافق صورتها . ان معنى اصلاح الثقافة الشعبية عند جرامشي لامعنى له الا في علاقته بالاصلاح الاجتماعي الشامل ، اي في علاقته باضعاف وهزيمة السلطة السياسية التي تجعل من الفولكلور امتدادا لثقافتها.

يقول جرامشي : " لقد فشل العلمانيون في مهمتهم التاريخية كمربين ، وفي صياغة شكل من الوعي الثقافي والاخلاقي من اجل الشعب – الامة . فهم لم يعرفوا ارضاء المتطلبات الثقافية للشعب ، لانهم لم يكونوا ممثلي ثقافة علمانية ، وهم ايضا لم يعرفوا صياغة نزعة انسانية جديدة ، تستطيع ان تنتشر حتى بين الفئات الاجتماعية الاكثر حرمانا وجهلا ، كما كان ذلك مطلوبا من وجهة نظر قومية . فهؤلاء العلمانيون ظلوا مرتبطين بعالم قديم ، فقير، مجرد ، فردي جدا ، ظلوا مرتبطين بقوم مغلق " (٢٢) . يشير غرامشي الى امرين : انجاز الوحدة القومية ، الذي لم تقم به البرجوازية الايطالية بسبب ضعفها ، هذا اولاً ، والى دور الثقافة في توحيد المجتمع هذا ثانيا . وهذا التصور لايذيب الاصول الطبقية للثقافة في شيء عام يدعى : الوعي الثقافي الاخلاقي ، لكنه يلقي الضوء على ضعف الطبقة البرجوازية ، وعلى عجز ثقافتها في النفاذ الى المستويات الاجتماعية جميعا . الامر الذي يعني ان قوة طبقة اجتماعية ثقافيا لايقوم في انتاجها الثقافي المرتبط بها كطبقة ، بل في قدرة انتشارها الثقافي اجتماعيا ، في استطاعتها ان تتحول الى ثقافة قومية ،

اى فى تحقيق هيمنة ثقافية لطبقة محددة ، تساوى قيادتها هيمنتها . دور الثقافة اذا تحقيق الهيمنة ، اى المساهمة فى فعل سياسى يعيد صياغة الثقافة فى اعادة صياغته للعلاقة الاجتماعية كلها.

اعتمادا على مفهوم العلمانية القديمة والعلمانية البديلة يخسر جرامشى لقبه الظاهرى كعالم فى الفولكلور ، فتصبح الثقافة وسيلة فعل سياسى يتجاوزها ، وتكون السياسة هى الحقل الذى يفكك ويركب الثقافة الشعبية والممارسات الثقافية كلها . ويكون الامير الجديد ضامن الحقيقة ، بعد ان اخذ من التاريخ الغائى ضمانه الاكيد ، الذى يجعل الحزب مترجما لنزوع التاريخ ومعناه .

وهكذا يختلط الفعل السياسى باليوتوبيا ، فالعناصر الثقافية والامكانيات الاجتماعية والاحلام الشعبية لاوجود لها الابقدر وجودها فى حاضنة حزب ثورى يفتح لها باب التحرر والتحقق . فما بحث جرامشى فى الثقافة الشعبية الا بحثه عن السبل التى تكفل نجاح حركة الامير الجديد الجديد وانتصاره ، او ما بحث جرامشى فى الثقافة الشعبية الا بحثه فى آلية سيطرة الرأسمالية القائمة وسبل تدميرها ، حتى يكاد بحث غرامشى فى الثقافة الشعبية ان يكون ذرائعيا ، فالاساس هو الغاية المنشودة ، اما الوسائل فقابلة للمساءلة والاجتهاد . وعلى هذا فان شعار جرامشى عن ضرورة التعامل الجدى مع الفولكلور هو سؤاله عن السبل الجدية التى تجعل الحزب فاعلا وقادرا على النفاذ الى الشعب . تتشظى العناصر وتتهمش ، بما فى ذلك الثقافة الشعبية ، امام السؤال النظرى والعملى الذى جوهره بناء الحزب وبناء نظريته . ولعل هذا التمركز الشديد حول مفهوم الحزب ومعناه هو الذى يدفع جرامشى الى نثر صفات التمجيد اللامتناهية التى يطلقها على الحزب ، فالمكان الذى يحتله هذا فى اشكال الوعى يساوى المكان الذى تحتله : " الالوهية او الامر القطعى ، فهو يصبح اساس العلمانية الحديثة واساس اعطاء الطابع العلمانى الكامل للحياة كلها وعلاقات الاخلاق كلها"(٢٣). فى هذه الصفات التى يطلقها جرامشى على الحزب يتقدس الحزب ويتعالى ، ويرتبك معنى العلمانية الجذرية التى يدعوا جرامشى اليها . وقد تبدو مغالاته مرآة علمانية مطلقة قصدها اجتثاث كل مطلق ، لكن جرامشى فى مغالاته هذه طرد المطلق اللاهوتى ليدخل المطلق من جديد الى مقولة الامير الحديث . وتظهر الامور اكثر ميتافيزيقية عندما لايبدأ جرامشى من الامكانية الفعلية التى يمثلها الحزرب بل يبدأ من الغاية النهائية التى يرمى الحزب الى تحقيقها ، تلك الغاية التى تلبى منطق التاريخ وتمتثل الى ارادته فى خلق مملكة الحرية المنشودة .

بالتاكيد، لم يكن جرامشى ، ذلك المختبر الفكرى والنظرى المتوقد والطليق ، يرسل كلامه بلاقيود ، فقد كان ينسج جملة من التوسطات تسعف الحزب على الاقتراب من صورته ودوره. فبقدر ما كان يتحدث عن دور الحزب فى الاصلاح الثقافى والاخلاقى كان يتحدث ، وفى اللحظة عينها ، عن ضرورة اصلاح المصلح . ففى علاقة المعرفة والفعل يتم التحويل الذاتى للقوى الشعبية ، وفى قراءة حركة القوى الشعبية يتم التحويل الذاتى للحزب . بحث عملى طليق عن علاقة الايمان بالمعرفة ، يتحول فيه الايمان الشعبى بضرورة العدالة

الى معرفة متسقة مقاتلة، ويتحول فيه الايمان بدور الحزب الى تحويل الممارسة الحزبية الى عقلانية متكاملة.

تطرح مسألة " الاصلاح الثقافى والاخلاقى " للجماهير مسألة اصلاح الحزب لانه هو المصلح الاخلاقى والثقافى الاكبر . ويتكىء اصلاح المصلح على المعاينة المستمرة لاشكال المعارضة بين القادة والمقادين ، بين المدراء والمدارين ، من اجل الغاء متدرج للمعارضة ، حيث يكون كل مناضل قائدا ، وكل قائد مناضلا، ويكون " المثقف الجمعى " هو " القائد الجمعى " . ان القيادة التى عليها بالضرورة ان تلعب دورها كقيادة لمدة زمنية غير محدودة ، والتى عليها ان تمثل عضويا المدارين (التابعين لها) لاتستطيع ان تلعب دورها الا فى تحقق جملة من المعايير الاخلاقية – السياسية التى توحد الطرفين ويتوحد فيها الطرفان . فالحزب ، او الامير الحديث هو، الجهاز الذى يترجم الهيمنة السياسية للقوى الاجتماعية التقدمية الى وقائع ثقافية واخلاقية جماهيرية ، او كما يقول جرامشى : " يجب على الامير الحديث ان يكون عامل اصلاح ثقافى واخلاقى، اذ ان هذا الاصلاح هو ارضية تحقيق تطور لاحق للارادة الجماعية القومية – الشعبية ، ارضية شكل منجز – شامل للحضارة الحديثة " [٢٤] . الحزب وسيط متعدد المستويات ينتج علما سياسيا جديدا ، تؤلفه الجماهير فى ممارستها له ، وفى هذا الفعل النوعى يزعزع الحزب كل نظام العلاقات الثقافية المسيطرة ، ويربط الثقافة بـ"عقل اجتماعى " مرآته الامير الحديث الذى يحقق مجتمعية المعرفة ومجتمعية الفعل السياسى ....

يأخذ الحزب عند جرامشى صفة الدولة الهيجلية ، انه الارادة الالهية على الارض ، فهو المصلح الذى تمس يده كل امر يحتاج الى الاصلاح . والسؤال البسيط هو : اذا كان حزب جرامشى هو ضامن الاصلاح فمن الذى يضمن صحة الاصلاح الذى يقوم به المصلح الاكبر ؟ لعل غياب هذا الضمان بسبب خبث التاريخ ومكره ، او بسبب اللاتوافق بين منطق النظرية ومنطق الواقع هو الذى يجعل " المصلح الاكبر المفترض " يعيد انتاج علاقات السيطرة والخضوع ، او السيطرة والاخضاع فى المعرفة والسياسة ، حيث توحد القيادة البيروقراطية فى ذاتها اللحظات كلها من معرفية وسياسية راخلاقية ، بعد ان تجعل من السياسة طقسا مغلقا ، ومن الفلسفة الادارية تبريرا وتسويغا . يتراجع " العقل الاجتماعى" ويتفكك " المثقف الجمعى"، وتستعلن البيروقراطية الحزبية مرجعا للحقائق كلها ، وتنغلق دائرة المديرين والمدارين كاملة ، حيث غياب المرتبة حلم لا وجود له .واذا كان طموح جرامشى هزيمة الثنائية التقليدية : المعرفة / السلطة ، فان انحطاط حزب الطبقة العاملة يعيد انتاج الثنائية التقليدية كاملة ، فالقمع يحذف تعددية العقل وينصب الحزب – الدولة عقلا وحيدا.

تطرح مسألة الثقافة بشكل عام وضع الامير الحديث فى علاقته بالجماهير . بهذا المعنى، فان ازمة الماركسية هى ازمة علاقة الامير الحديث بالجماهير ، اى توقف التفاعل المتبادل بينهما ، بسبب ممارسة سياسية تحجرت، تعاين الجماهير بمنظور سلطوى تقليدى تفرزه بيروقراطية ترى امتيازاتها الذاتية قبل ان ترى مصالح الجماهير ، فلا يكون تصورها للاصلاح والاصلاح الذاتى الا مرآة لمصالحها الذاتية . ولعل ما دار فى

اوربا الشرقية صورة نموذجية لمعنى الاصلاح فى التصور البيروقراطى .

اعتمادا على مفهوم " المصلح الاكبر " وتحولاته المحتملة، فان وضع الثافة الشعبية يساوى علاقة المصلح بالقوى الشعبية ، او يساوى وضع القوى الشعبية فى ميزان القوى السياسى القائم فى شرط محدد . تصبح الثقافة الشعبية مفهوما سياسيا يتحدد بميزان القوى السياسى قبل تحدده بعناصره الفكرية - الذاتية . فما حضور الثقافة الشعبية الا الحضور السياسى للقوى الشعبية وتجسدها فى استقلال سياسى ذاتى . وفى تراجع هذه القوى تغدو الثقافة الشعبية ، كما العادلة والاشتراكية والامير الحديث ، مفاهيم مجردة لا اكثر . فوفقا لافكار جرامشى تتحول الثقافة الشعبية الى الادب القومى - الشعبى عن طريق الحزب الجديد ، وفى فترة انحلال الحزب وتحنطه تخضع تلك الثقافة الى ثقل عناصر سياسية - تجارية وتتحول الى : الثقافة الجماهيرية ، بالمعنى المبتذل ، لتكون امتدادا للثقافة المسيطرة .

الثقافة الشعبية اذا ، مادة خام ، تستمد تحولاتها من تحولات القوى السياسية الايديولوجية ، فهى ليست مرآة للشعب ، بل مرآة لميزان القوى السياسى . فيمكن للحس العام ان ينوس بين اليقظة النقدية والقدرية ، وقد يكون الفولكلور تعبيرا عن تطلعات الشعب وفلسفته بقدر ما يمكن ان يكون صناعة استهلاكية حدودها الربح الرخيص والابتذال الفكرى . ولا يشذ الدين الشعبى عن هذه القاعدة . فيمكن لحقبة تاريخية ان تؤكد عز الدين القسام بطلا وشهيدا ملهما وعبد الله النديم قائدا شعبيا وخالد محمد خالد صوتا ديمقراطيا ، بقدر ما يمكن لفترة ، لاضوء فيها ، ان تخلق من الشيخ شعراوى نجما تليفزيونيا وشيخا فاعلا يكره الطب والكهرباء ويرى فى الجيش الامريكى فى الخليج جيشا صديقا ، اذ يمكن للمؤمن ان يستنصر اخاه ويهرع الاخير لنصرته . لست ادرى ان كان لنا ان نميز بين الدين الشعبى والدين الجماهيرى . ومادام الجماهيرى ، غناء كان او فكرا ، لايصبح جماهيريا الا باجهزة الدولة الاعلامية والثقافية ، فان الدين الجماهيرى يكون بالضرورة امتدادا لايديولوجيا الطبقة المسيطرة ، اذ يقف النص الدينى ، كما الثقافة الشعبية فى عناصرها الخام ، بين يدى التأويل الايديولوجى السلطوى ، ليصبح جزءا من ايديولوجيا سلطوية .يعبر الجماهيرى ، والحالة هذه ، عن اتساع سلطة التحالف الطبقى ، بقدر ما يعبر عن تهمش وهامشية القوى التى تطرح بديلا سياسيا .

اراد جرامشى ان يرهن اليوتوبيا والموروث اليوتوبى ، واعتقد ان اليوتوبيا قابلة للتحقيق عندما ياخذ الحلم الفردى طابعا اجتماعيا ، عندما تتجمع الاحلام كلها فى ارادة جماعية متناغمة . ومع ان للحلم الجمال كله ، فان الصراع الطبقى يعبر الافراد متفرقين ومجتمعين ، ويسرى فى مفاصل الامير الحديث ، والصراع الطبقى فى حقيقته هو التاريخ ، والتاريخ لا ضامن له ، كما لا يوجد ضمان للحقيقة ، حتى وان بدت مطلقة شأن الحزب الجميل الذى دعا جرامشى اليه .

وقد تكون الرطوبة قد تسربت الى مفاصل الامير الحديث حتى تفكك ، وقد يتحول الامير الى بهلوان

بأصابع بيروقراطية، لكن ذلك لن يحرم افكار جرامشى من دفنها الكبير ، ومن نبلها الاخلاقى اللامتناهى . ويمكن للمقهور ان يرى فى جرامشى قائدا سياسيا عظيما ، ويمكن له ان يرى فيه داعى اليوتوبيا الاكبر فى القرن العشرين . وفى الحالين تظل من هذا العقل العظيم نبرة تفتح للانسان افق مشروع جديد ، بل ترى فى الانسان مشروعا كبيرا يتابع احلام من سبقه من البشر .

الهوامش

1- ch. B-Glucksmann: Gramsci et L'Eat Paris' Fayard,1275. P. 47-
2- Dialectiques' No 4-5 P. 97-
3- Ibid.
4- ch. B-Glucks mann: P. 329-
5- A. GRAMSCI : cahiers de prison Gallimard, 1978-P. 177-
6- A.GRAMSCI: ibid. p. 175-
7- Dialechtiques: ibid. P. 6-
8- GRFMSCI : chahiers de Prison Paris, Gallimard, P. 1983- p. 222-
9- Ibid. 354-355.
10- Dialectques. ibid. P. 98-
11- cahiers 1983- p. 416-
12-cahiers, 1983-p. 356-
13- cahiers, 1983- p. 356-
14- cahier. 1978, P,195-
15- cahier. 1978,p.196-
16- cahier. 1978, p. 178-
17- cahier 1983, p. 447-
18- Ibid p.358
19- Ibid p. 359-
20- Dialectiques p. 142-
21- cahiers. 1978-p. 196-
22- Dialectiques p. 49-
23- Actuel MARX no; 4- 1988- p. 102-
24- A. Tosel : Prazis Editious sociale, 1984- p. 213-

هانـــــى شكـــر اللــــه

الطبقة وممثلوها السياسيون

منذ ان تبلورت النظرية الماركسية كعلم للتاريخ والمجتمع البشرى، وهى محط صراع بين قراءتين او مفهومين لقوانينها الاساسية، ولطريقتها فى تطبيق هذه القوانين على التاريخ بعينه، تميل احداهما الى اختزال قوانين حركة التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الى مجرد القوانين العامة لقاعدتها الاقتصادية ، لتختزل النظرة العامة للمادية التاريخية التى تذهب الى ان " العنصر المحدد فى التاريخ هو فى نهاية المطاف انتاج واعادة انتاج الحياة الفعلية " - رسالة انجلز الى بلوخ ١٨٩٠ - والى ان " العنصر الاقتصادى هو المحدد الوحيد ، محولة اياها - اى النظرة العامة للمادية التاريخية - الى جملة فارغة ، مجردة وسخيفة " (نفس المصدر).

ولن نتطرق هنا الى الاشكال شديدة التنوع التى اتخذتها وتتخذها النزعة الاقتصادية فى الماركسية ، وصياغة انجلز السابقة تعنى بشكلها الاكثر تطرفا فحسب ، ولكن يكفينا فى هذا المجال ان نشير الى انه بقدر ما كانت الماركسية تعنى بقضية الثورة كقضية مباشرة، بقدر ما كان عليها ان تخضع تلك النزعة الاقتصادية للنقد، وان تقيم فهمها للمادية التاريخية على اسس تبرز فاعلية المستويات السياسية والايديولوجية ، وبالذات المستوى السياسى ، ذلك المستوى الجوهرى والحاسم تماما لممارسة صراع الطبقات ، لتبرز فى الوقت نفسه فاعلية البشر كصناع للتاريخ - واذا كان امثال كاوتسكى وبليخانوف وستالين قد وقعوا- وبصور متفاوتة- اسرى النزعة الاقتصادية فى الماركسية ، فان لينين ومن بعده جرامشى هما من بين ابرز ممثلى

التراث المضاد ، ونعتقد ان من بين اهم اسهامات جرامشى للنظرية الماركسية ، ان لم يكن اهمها على الاطلاق ، هو انه امسك بعملية اعادة الاعتبار لما هو سياسى الميزة للتراث اللينينى وعمل على المزيد من تطويرها وتعميمها وتجريدها ، ليلعب بذلك دورا بارزا فى معالجة النقص الذى اعترف به انجلز فى رسالته الشهيرة السابق الاشارة اليها ، والمتمثل فى " التاكيد على الجانب الاقتصادى " وعدم اعطاء " العناصر الاخرى فى التفاعل حق قدرها " (نفس المصدر).

ودعنا ننتقل اذن الى موضوعنا لنتعرض لمجال محدد من مجالات البناء النظرى فى الماركسية ، للعلاقة بين القاعدة الاقتصادية والمستوى السياسى، ولدور الصراع الطبقى - الميدان الرئيسى لتحقيق الفاعلية البشرية منذ انقسام المجتمع الانسانى الى طبقات - وتلك هى العلاقة بين الطبقات الاجتماعية المتصارعة وممثليها السياسيين ، ونهتم فى هذا الصدد بصفة اساسية بالطبقة البرجوازية سواء قبيل اعتلائها السلطة السياسية او بعدها. ونقطة البداية فى مسعانا هذا هى مجموعة من الاسئلة المصرية ، بعض من تلك الاسئلة التى طرحها ويطرحها علينا المسار الملموس للتطور الاقتصادى والاجتماعى و السياسى لواقعنا المصرى الحديث. ونعتقد ان مشكلة العلاقة بين الطبقة وممثليها السياسيين ، تلك العلاقة التى تتخذ صورة اشد تعقيدا او اكثر تكثيفا فى العلاقة بين الطبقة والدولة ، وتحديدا العلاقة بين الطبقة البرجوازية وبين الدولة البرجوازية ، انما هى من بين المشكلات النظرية الهامة التى اثرت وتؤثر فى مسار النقاش من اجل الاجابة عن هذه الاسئلة - وقد بدت هذه المشكلة اكثر مابدت فى النقاش الدائر فى صفوف الحركة الماركسية المصرية منذ ثورة يوليو ولم يحسم بعد ، حول طبيعتها الطبقية ، وقد امتد منذ عدد غير قليل من السنوات ليشمل مسألة طبيعة السلطة فى مصر منذ اوائل السبعينيات وحتى يومنا هذا .

وبطبيعة الحال، ليس الهدف من مسعانا هنا هو الاجابة عن هذه الاسئلة الحافلة بالتعقيد ، ولكن القاء بعض من الضوء على جانب معين من جوانبها يكتسب فى رأينا قدرا من الاهمية فى مسعانا جميعا من اجل التوصل الى رؤية اوضح لتلك المشكلات النظرية الكبرى التى يطرحها واقعنا المصرى. ونعتقد ان الصياغة الاقتصادية - او الاقتصادوية عند البعض - للعلاقة بين الطبقة البرجوازية المصرية وممثليها السياسيين، وللعلاقة بينها وبين دولتها وسلطتها السياسية، شكلت وتشكل احد الاسس الفكرية الهامة لما نعتقده قصورا فظيعا شاب محاولات الاتجاه الاكثر شيوعا فى الماركسية المصرية، فى فهم القوانين الاساسية لحركة المجتمع المصرى بالذات منذ ثورة يوليو. وتقوم هذه النظرة الاقتصادية عندنا على محاولة رد اى ظاهرة سياسية الى سبب اقتصادى مباشر، ورد كل تيار سياسى او فكرى الى مصلحة اقتصادية لقسم طبقى بعينه، ورد كل صراع او حتى خلاف سياسى الى مصالح طبقية متعارضة ، واختزال المصالح الطبقية الى محض مصالح اقتصادية ، ليصل الامر الى حد رد المصالح الطبقية الاقتصادية الى ادنى قاعدة القاعدة ، الى القوى المنتجة نفسها ، مدركة بصورة منفصلة عن علاقات الانتاج ، لتصبح ازاء مصالح مجردة للقوى المنتجة فى حد ذاتها ،

تستنتج منها المصالح الطبقية ومن فوقها مباشرة الاتجاهات والقوى السياسية ثم اخيرا السلطة السياسية والدولة ، لنصل فى نهاية المطاف الى تلك النظرية الشهيرة التى ذهبت الى ان الضباط الاحرار جاءوا الى السلطة فى يوليو ٥٢ وادمغتهم صفحات بيضاء عدا كلمة واحدة هى " التنمية " التى قد تقرن بالمستقلة او الشاملة ، وكنوع من الوسواس القهرى سيطرت على وجدانهم وعقولهم وسلوكهم الى ان قادتهم - عبر مسار التجربة والخطأ ذائع الصيت - الى التخلى عن طبيعتهم البرجوازية وما تنطوى عليه من مصلحة فى انتاج واعادة انتاج علاقات الانتاج الرأسمالية ، لصالح المصلحة الاعلى للقوى المنتجة فى " التنمية الاقتصادية وليس مجرد فى النمو الاقتصادى " - حسبما يزعم - ومن ثم الى ولوج طريق التطور اللا - رأسمالى - فى اتجاه الاشتراكية . ونزعم من ناحيتنا ان التنويعات النقدية المصاحبة لفترة ما بعد السادات على هذا النغم القديم لم تنجح فى الافلات من اسسه الجوهرية ، ونزعم ايضا ان الاكتفاء المعاصر بعبارة " التنمية المستقلة الشاملة " مع اسقاط فكرة التطور اللارأسمالى ليس سوى احلال لمترادفات محل بعضها البعض ، ونزعم فوق هذا وذاك ان النقاش الحديث حول البرجوازية المنتجة والطفيلية يحمل فى طياته ذلك الامل القديم المتجدد نفسه، فى برجوازية ما، تلبى ما تقضى به المصالح المتصورة للقوى المنتجة وتتحدث باسمها .

واذا كان السابق هو فى رأينا المظهر الاهم والاكثر جوهرية لاثر النزعة لاقتصادية فى الماركسية المصرية على تحليل الواقع المصرى الحديث ، فان لها عشرات المظاهر الاخرى - ويكفينا ان نشير هنا الى ظاهرة تعيين قسم طبقى متميز ومصالح اقتصادية متميزة لكل شجار يدور على قمة الحياة السياسية ، وفى وقت ما ندر ان نجد وزيرا او خفيرا لاتقف وراءه فئة طبقية كاملة ومصالح طبقية اقتصادية بعينها ، وان نشير فى مجال الدراسة التاريخية الى المشكلات وصور عدم الانسجام التى طالما واجهتها الماركسية المصرية فى تحليل الطبيعة الطبقية لحزب كحزب الوفد قبل ٥٢ ، ولحركة الاخوان المسلمين فى تلك الفترة ايضا، وهى مشكلات تواجهنا اليوم ايضا، وان بصورة مختلفة فيما يتعلق بالوجود المعاصر لهذين التيارين الكبار من تيارات البرجوازية المصرية.

عودة الى جرامشى

ولنبدأ بموقف جرامشى من قضية طريقة الماركسية فى فهم المصالح الطبقية - وفى هذا المجال يحذر جرامشى من ميل النزعة الاقتصادية فى الماركسية الى ارجاع المصالح الطبقية للطبقات الاجتماعية ومن ثم اهدافها وطابع سلوكها فى ميدان الصراع الطبقى، الى محض مصالح اقتصادية آنية ومباشرة لشريحة معينة من شرائحها ، اى باعتبارها مصالح من نوع "يهودى قذر " على حد قوله. ويذهب إلى ان هذه الطريقة فى التحليل " لاتاخذ فى الاعتبار التكوينات الاقتصادية الطبقية بكل ماتحويه تلك من علاقات داخلية ، وانما تكتفى بافتراض دوافع ذات طابع مصلحى خاص وربوى ...(ص١٦٥). وفى موضع اخر يسرد بعض الاحداث

السياسية الشهيرة لفترته ومن بينها انقلاب موسيلينى نفسه ليقول : " تسأل النزعة الاقتصادية نفسها حين تواجه بمثل هذه الاحداث : من هو الذى يحقق مكسبا مباشرا من البادرة موضوع البحث ؟ وتجيب مستخدمة طريقة تبسيطية فى التفكير بقدر ما هى غير صائبة : ان الذى يحققون مكسبا مباشرا انما هم قسم - شريحة - من الطبقة الحاكمة ... ".

ونرى ان مفتاح حل هذه المعضلة عند جرامشى انما يكمن فى مفهومه عن الهيمنة - وهو ما يعبر عنه جرامشى نفسه بقوله : " انه من المهم اذن النضال ضد النزعة الاقتصادية ليس فى مجال نظرية علم التاريخ فحسب، ولكن ايضا وبشكل خاص فى نظرية وممارسة السياسة - ويمكن مواصلة النضال فى هذا المجال من خلال تطوير مفهوم الهيمنة "، ويضيف ان هذا النضال النظرى لبلورة نظرية ماركسية فى السياسة على اساس من مفهوم الهيمنة من شأنه ان يناظر الانجاز الذى تم فى الممارسة من خلال تطوير نظرية الحزب السياسى ، والمقصود هنا بوضوح هو نظرية الحزب البروليتارى اللينينية.

ونفهم موقف جرامشى فى هذا المجال كالتالى - ان الطبقة الاجتماعية وان كانت تخلق اولا فى مجال علاقات الانتاج ، فى مجال الاقتصاد ، فان هذا لا يترتب عليه مباشرة ومنذ البدء تبلورها كطبقة اجتماعية بالفعل تمتلك مصالح عامة متجانسة ومتسقة تميزها بشكل قاطع عن الطبقات الاخرى فى المجتمع ، فالمصالح الاقتصادية المباشرة لهذا الرأسمالى او ذلك لهذه المجموعة من الرأسماليين او تلك ، ليس من شانها وحدها قط ان تصيغها كطبقة متحدة من الناحية الرئيسية بطبيعة الحال ، فالرأسمالى الفرد لايوجد فقط فى حالة صراع مع العمال موضوع استغلاله، ولكن فى حالة تنافس وتشاحن ضارية مع غيره من الرأسماليين ، واولوية الاول على الثانى وان كانت قائمة بصورة اولية كضرورة موضوعية كامنة فى ميدان التطور الاقتصادى ، ومتمثلة فى موقع متماثل من علاقات الانتاج، الا انها ليست امتدادا آليا له ، بل هى موضوع للتحقق فى التاريخ وبالذات فى ميدان الصراع الطبقى، اى ان الرأسمالى ينتمى ويتصرف كعضو فى طبقة اجتماعية كبرى بمجرد سعيه لتحقيق مصالحه الاقتصادية المباشرة ولكنه يصبح كذلك فقط عندما يدرك ويتصرف على اساس من ان مصالحه المباشرة هذه ما هى الا قسم من مصالح عامة كبرى لطبقة اجتماعية باسرها ، وهو امر لايحيكه الرأسماليون سرا ومن خلف ظهر المجتمع، وانما بالتحديد من خلال صياغة انفسهم كطبقة متحدة فى الاقتصاد والسياسة والفكر ، فى مجال الصراع الطبقى، ومن خلال امتلاك رؤية مشتركة للعالم لاتقتصر عليهم وانما تستهدف الطبقات الاخرى فى المجتمع وتضعهم فى اعتبارها ، لتصيغ اهدافها ومصالحها هى باعتبارها اهداف ومصالح المجتمع باسره . اى انها تتحقق كطبقة اجتماعية بقدر ما تبلور مشروعها للهيمنة وتنجح فى تحقيق.

فكل عضو فى طبقة اجتماعية ينطوى على طبيعة منتجه تحددها من جانب مصالحه الفردية المباشرة ، تلك التى تضعه فى حالة تنافس ونزاع مع ابناء طبقته الاخرين كما مع ابناء غيرهم من الطبقات ، وتحددها من جانب اخر مصالحه الطبقية العامة التى توحده مع بقية ابناء طبقته فى مواجهة الطبقات الاخرى ، وبالذات

الطبقة المضادة فيما يتعلق بالطبقات الاساسية فى المجتمع. ولو كانت الطبيعة الثانية محض امتداد بسيط للاولى لما كانت هناك حاجة لغرف تجارة وصناعة وجمعيات رجال اعمال ...الخ، ولما كانت هناك حاجة لاحزاب سياسية ولمؤسسات صحفية وثقافية ودينية ، ولما كانت هناك حاجة لدولة من النوع الذى نعرفه ، ولكانت الدولة محض جيش مشهر السلاح فى حرب لا تنقطع مع الطبقات المسودة. اما فى الواقع فان الفرد من طبقة بعينها لا يحصل على طبيعته الثانية كعضو فعلى فى طبقته الا بقدر ما يتمكن من تجريد مصالحه الخاصة فى صورة مصالح عامة، والاخيرة لا يمكن بطبيعتها ان تصاغ الا فى صورة رؤية شاملة للعالم وفى المجرى الملموس لصراع الطبقات .

وهذا فى رأينا هو ما يعنيه جرامشى بقوله ان كل الناس مثقفون. وعندما نتحدث عن الطبقة السائدة بالذات ، فاننا ننطلق من ان كل برجوازى يمتلك فى نفس الوقت هاتين الطبيعتين. فهو كمنظم رأسمالى معنى بمصلحة اعماله الخاصة وتنطبق عليه كل المعانى المتضمنة فى المفهوم العنصرى عن " اليهودى القذر "، ولكنه فى نفس الوقت ذو افكار فى الدين وفى السياسة واحيانا فى الادب والفن ، ينتمى او على صلة بجمعيات واحزاب سياسية، قارئ للصحف ومعلق عليها ، وهو حين يمارس هذه الادوار لايعود مجرد رأسمالى فرد ولا يستنتجها مباشرة من مصالحه الخاصة المباشرة ، وانما بوصفه مفكرا لطبقته ، متاملا لاوضاعها فى المجتمع بشكل عام ولمشكلات علاقاتها بالطبقات الاخرى فى مجرى صراع طبقى عام - ذى اوجه ومقتضيات اقتصادية وايديولوجية وسياسية ملحة واخرى بعيدة. ويصح الشئ نفسه بالنسبة للطبقات الاخرى مع الاختلاف الهام ان طبيعة افرادها الثقافية هذه تجمع بين عناصر الوعى والممارسة الطبقية العامة الخاصة بطبقتهم وبين عناصر الوعى السائد ومختلف الممارسات والانتماءات المؤسسية المرتبطة به، وذلك فى توليفة خاصة تحتل فيها بطبيعة الحال ايديولوجية الطبقة المهيمنة وضع السيادة وتكون مطبوعة دائما بالطابع الخاص لكل طبقة من الطبقات المسودة.

ولكن جرامشى، وفى نفس العبارة المقتطفة اعلاه، لايكتفى بالقول بان كل الناس مثقفون وانما يستطرد قائلا : " ولكن ليس لكل الناس فى المجتمع وظيفة المثقفين " - فطبيعة المثقف الكامنة فى كل فرد لاتمارس الا عرضا وبشكل جزئى وغير مكتمل ، الامر الذى لايفى بمقتضيات الهيمنة ، ومن ثم فقد انشأ تقسيم العمل الاجتماعى منذ قديم الازل فئة خاصة تقوم بهذه المهمة. ويقول جرامشى فى هذا الصدد : " كل جماعة اجتماعية تاتى الى الوجود على الارضية الاصلية المتمثلة فى دور جوهرى فى عالم الانتاج الاقتصادى ، تخلق الى جانبها وبصورة عفوية شريحة او اكثر من المثقفين ، تلك التى تمنحها انسجاما داخليا ووعيا بوظيفتها لا فى المجال الاقتصادى فحسب ، وانما ايضا فى المجالات الاجتماعية والسياسية، فيخلق المنظم الرأسمالى الى جانبه الفنى الصناعى والمتخصص فى شئون الاقتصاد والسياسة ومنظمو ثقافة جديدة ونظام قانونى جديد...الخ ".

وما يهمنا ابرازه هنا هو ان طبيعة الوظيفة الاجتماعية للمثقفين - بما فيهم الممثلين السياسيين للطبقات المختلفة - لا تتحقق قط باعتبارها امتدادا مباشرا للمصالح الاقتصادية للطبقة الاجتماعية التى يعبرون عنها. فاذا كنا قد ابرزنا فيما سبق ان وظيفة الهيمنة تضفى على كل عضو فى طبقة طبيعتين مختلفتين نوعيا ، فما بالنا حين تتجسد الطبيعة الثانية هذه بشكل خاص فى فئة او شريحة اجتماعية خاصة تشكل مهمة الهيمنة جل دورها الاجتماعى؟

ولكى نلقى بعض من الضوء على الكيفية التى يتم بها الانتقال من المصالح الاقتصادية المباشرة لافراد ومجموعات طبقة معينة الى مصالحها الجماعية المصاغة فى صورة مشروع للهيمنة، علينا ان نتعرض لمفهوم آخر لجرامشى هو مفهوم التوسط ، وهى ترجمة غير موفقة لكلمة Mediation بالانجليزية - فيقول جرامشى : " ان العلاقة بين المثقفين وعالم الانتاج ليست علاقة مباشرة ولكنها تخضع لتوسط كامل الكيان الاجتماعى .مركب الابنية الفوقية التى يعد المثقفون بالتحديد موظفوها ".

ونحن نفهم مفهوم التوسط هنا لا باعتباره محاولة للتوفيق بين المصالح الاقتصادية للطبقة ومقتضيات هيمنتها ، وانما كعملية تحول نوعى تطرأ على المحدد الاول او المحدد فى نهاية المطاف، والناشئ على ارضية علاقات الانتاج وذلك من خلال تدخل متتابع - من الناحيةالتحليلية لا الزمنية - لمحددات اخرى متفاوتة الاوزان النسبية لتضفى عليه عشرات التعديلات ، وفى نهاية الامر لتعيد صياغته فى صورة نوعية جديدة ليس من شأنها -بحال من الاحوال- ان تكون محض امتداد منطقى بسيط له. ولكى نفسر ذلك المفهوم اكثر، دعنا نستدعى مفهوم اخر من الاقتصاد السياسى الماركسى وهو مفهوم التحقق. فكما هو معروف يشكل ميدان الانتاج الاجتماعى فى الماركسية مقولة التحديد الاولى و الجوهرية لكامل البنية الاقتصادية لمجتمع ما ، وفى الاقتصاد الرأسمالى يخلق فائض القيمة فى ميدان الانتاج ، ولكنه لايتحقق الا فى ميدان التبادل ، وهذا الاخير وان كان على حد قول انجلز فى رسالة الى كونرات شميدت فى ١٨٩٠ " يتبع من الناحية الاساسية حركة الانتاج "، الا انه وكما يقول انجلز ايضا فى نفس المجال يشكل " قوة مستقلة جديدة " وانه بفضل استقلاله الداخلى والتطور التدريجى للاستقلال النسبى المنقول اليه فى البداية، يعود فيؤثر بدوره على مجرى الانتاج وشروطه " . ونضيف هنا ان عملية تحقق المصالح الاقتصادية لطبقة ما فى ميدان الهيمنة هى بكل تاكيد عملية اعقد بكثير، وتنطوى على تدخلات وتعديلات اغزر واشمل وابعد مدى من تلك التى تتم فى المجال الاقتصادى.

واذا كان تحقق المصالح الاقتصادية لطبقة ما فى صورة هيمنة ينطوى على ادخال عشرات المحددات الجديدة من مجرى ملموس لصراع طبقى دائر لميراث ايديولوجى وثقافى وتكوين سيكولوجى تتفاعل جميعا مع كل من التطور فى ميدان الاقتصاد من جهة ومع المجرى الملموس للصراع الطبقى من جهة اخرى، وينطوى ايضا على تدخل محددات سياسية جمة تتضمن العديد من العناصر السياسية الداخلية والخارجية، واذا كانت هناك فوق

هذا فئة او شريحة خاصة موكل اليها- بفعل تقسيم العمل الاجتماعى - الذى يصل الى مستوى بالغ التطور والتعقيد فى المجتمع الرأسمالى - ان تقوم بصفة جوهرية بوظيفة الهيمنة وتنسب نفسها لها لكى تضفى عليها طابعها النوعى النابع من تاريخها الخاص، ومن تفاعلها مع مختلف المحددات السابقة، بل ومن مصالحها الخاصة المتميزة عن مصالح الطبقة الاجتماعية التى تعبر عنها وذلك على حد تاكيد انجلز ايضا...الخ - اذا كان الامر كذلك فلا شك اننا ازاء فئة من البشر لا يمكن ان تنسب مباشرة وبصورة مبسطة للقاعدة الاقتصادية او للطبقات التى تاتى الى الوجود اولا على ارضيتها الاصلية.

كيف اذن نقوم بتعيين الانتماء الطبقى، او على حد تعبير جرامشى الخاصية العضوية لجماعة معينة من المثقفين ومن بينهم المثلين السياسيين - يقدم لنا ماركس فى الثامن عشر من برومبير لويس بونابرت ما نعتقد انه مفتاح جوهرى فى هذا المجال - فهو فى صدد تحليل الحزب الاشتراكى الديمقراطى المنبثق عن ثورة فبراير ٤٨ باعتباره معبرا عن البرجوازية الصغيرة -يحذر من الفهم ضيق الافق ان البرجوازية الصغيرة تهدف الى فرض مصالحها الاثانية ويستطرد قائلا: " وبنفس القدر لا ينبغى للمرء ان يتصور ان الممثلين الديمقراطيين هم جميعا اصحاب حوانيت. ان الذى يجعلهم ممثلين للبرجوازية الصغيرة هو حقيقة انهم لا يتجاوزون على مستوى الذهن الحدود التى لا تتجاوزها الاخيرة فى الحياة ، وانهم بالتالى مدفوعون على الصعيد النظرى نحو نفس تلك المشاكل والحلول التى تدفع الاخيرة نحوها فى الميدان العملى. وهذه هى بصفة عامة العلاقة بين الممثلين السياسيين والثقافيين لطبقة ما والطبقة التى يمثلونها.

فنقطة البداية فى تعيين الطبيعة الطبقية لجماعة ما من الممثلين السياسيين والفكريين هى نوع المشاكل والحلول المدفوعين اليها على الصعيد النظرى، ومدى تماثلها مع ما تطرحه المصالح المادية لطبقة ما على الصعيد العملى، وهذه الاخيرة بدورها لاتنبع من مجرد مقتضيات هيكلية مجردة، ولكنها موضوع صياغة واعادة صياغة مستمرة فى اطار من الوظيفة الاشمل للهيمنة المعينة بدورها فى سياق من الصراع الطبقى الملموس.

ونقطة البدء هذه لاتقدم لنا شيئا فيما يتعلق بنوع ومستوى العلاقة بين الممثلين السياسيين والايديولوجيين والطبقة التى يقومون بتمثيلها. ويقدم لنا التاريخ مجموعة حافلة من النماذج والاصناف والانواع. ويقول جرامشى فى هذا الصدد إنه ينبغى ان يكون ممكنا قياس كل من الخاصية العضوية لشرائح المثقفين المختلفة ولدرجة ارتباطهم بجماعة طبقية اساسية فضلا عن تحديد تراتب وظائفهم وتراتب الابنية الفوقية من اسفل وحتى القمة.

ان تحديد درجة ارتباط جماعة ما من الممثلين السياسيين والايديولوجيين بطبقتهم هو امر بالغ الاهمية لاغراض التحليل الملموس لمجرى صراع طبقى محدد، وهو يعفينا فى الواقع من البحث العقيم عن شريحة طبقية اقتصادية بعينها لكى نفسر كل تيار سياسى او ايديولوجى فى المجتمع . وفى الواقع فان درجة

الارتباط هذه هى دوما مسألة ملموسة، لاتتحدد فقط بفعل نوع الوظيفة التمثيلية التى تقوم بها الجماعة موضوع التحليل، ومدى اقترابها او ابتعادها عن القاعدة، وانما تتحدد ايضا وبشكل حاسم فى مجرى الصراع الطبقى بمختلف تعبيراته السياسية والايديولوجية . وكم من حزب سياسى برجوازى- من زاوية خاصيته العضوية ومن زاوية نوع المشاكل والحلول التى يطرحها على الصعيد النظرى- ولد ومات دون ان ينشئ صلة تذكر بجمهرة طبقته او يحظى بتاييدها. وكم من احزاب نشأت فى المقابل ومنذ اللحظة الاولى على صلة وطيدة بهذه الشريحة او تلك من شرائح طبقتها الاقتصادية لكى تنهار هذه الصلة فى لحظة تاريخية تالية او لتبدل الجماعة السياسية ولاءها وروابطها لتعقدها مع شريحة اخرى . وكم من جماعات واحزاب سياسية نشات دونما روابط تذكر مع طبقتها بل موضوع لسخريتها ليقذف بها الصراع الطبقى فى لحظة تالية الى قمة الحياة السياسية لتتمتع بتأييد ودعم مباشر من اقوى شرائح الطبقة وبالتأييد المزعن لجمهرتها الاوسع - كالنازية على سبيل المثال. وفى النهاية كم من جماعات سياسية وايديولوجية نشأت ايضا دونما روابط او تاييد يذكر من ابناء طبقتها لكى يقذف بها الصراع الطبقى والسياسى (بما ينطوى عليه من ازمات ضارية قد تاخذ فى احيان شكل الازمة الشاملة وازمة الهيمنة ومن بين خصائصها تأزم وتدهور العلاقة بين الطبقات وممثليها السياسيين التقليديين)، الى قمة المجتمع السياسى والدولة، لابفضل نجاحها فى الحصول على تاييد ودعم طبقتها ولكن وبالتحديد رغما عنها.

يسري مصطفـــــــى

ملاحظات حول المثقف والسياسة الثقافية

هـــذا الكتـــاب
مـــلك الأستاذ الدكتـــور
رمــــزى زكـــى بطـــرس

" لايجب ان ندقق نتائجنا فوق ما تضمنه لنا مقدماتنا المنطقية بوضوح " في الفكر المادى " لاسبيل الى خلط موقف ثورى تبنى فيه الايديولوجيا فى اقرب موقع من صراع الطبقات وموقف ارثوذكسى تبنى فيه فى اقرب موقع من الممارسة القمعية للسلطة السياسية " (١).

ومع جرامشى تحديدا لاسبيل الى هذا الخلط. ان جرامشى لايفرض نفسه كمفكر سياسى فحسب ، بل كعتبة فى تاريخ الماركسية فتحت الباب لصراعات جديدة وفتحته امام استبعاد العفوية والحتمية . ان اطروحات جرامشى وقد اجابت عن وأثارت العديد من الاشكاليات النظرية والممارسية، تقربنا أكثر - بلا جدال مواقع الصراع الطبقى ، حيث يمكن للاشكاليات ان تكون حقيقة موضوعية.

ان جرامشى، فى نقده للعفوية والحتمية وفى طرحه مستويات اخرى للصراع من اجل سلطة جديدة للطبقة العاملة والطبقات المقهورة ، يرى آلية عمل الآخر الطبقى فيموضع الايديولوجيا فى " مؤسسات " والاكراه فى "الدولة " ، ويكون التغيير الاجتماعى سيرورة ابداع نضالى من خلال « الحزب السياسى الجديد ».

ويثير جرامشى المعيار الثقافى ، باعتبار ان الثورة هى فعل تنظيمى وليست حتمية تاريخية ، متجاوزا وهم الحوار بين الطبقة والوعى الطبقى وميتافيزيقا الجوهر الثورى للوعى الطبقى المسود يقول : " الوعى الذاتى الناقد يعنى تاريخيا وسياسيا خلق نخبة من المثقفين ، فالكتلة البشرية لن تتميز ولن تصبح مستقلة بفعل ذاتها من دون تنظيم بالمعنى الشامل ، وليس هنالك تنظيم بلا مثقفين " (٢) ومن هنا فانه يرفض ذلك

الفكر الذى يتعامل مع الطبقة باعتبارها " الذات الحقيقية ، الطبقة العفوية ، التى تجد فى قول ممثليها مجرد فيض من ذاتها" [٣] ويستحضر جرامشى المعيار الثقافى باعتباره شرط تنظيمى ، وللمثقفين القيادة فى الصراع الساعى نحو استقلال الكتل الجماهيرية .

والمثقف عند جرامشى يتحدد انطلاقا من ادائه لوظيفة اجتماعية، فهو " عضوى " فى علاقته المباشرة بالفئات الاجتماعية التى تسيطر على الاقتصاد، وذلك من خلال ادائه لوظيفة اجتماعية " سواء فى الحقل الاقتصادى أو على المستويين الاجتماعى والسياسى [٤] " ومن ناحية اخرى يوجد المثقف " التقليدى " وعلاقته بالفئة المسيطرة غير مباشرة ، فعضويته تنتمى الى طبقة اخرى رحلت تاريخيا .. وبمعنى من المعانى، فان المثقف العضوى هو مثقف مؤسسى، والتقليدى على علاقة غير مباشرة بالمؤسسات ، وربما يعود هذا التقسيم الى ان مفهوم الهيمنة الذى ينسب الى جرامشى لم يتبلور كاملا فى تحليلات جرامشى الخاصة بعلاقة الدولة بالمجتمع المدنى .

وهنا يمكن ان نثير ملاحظتين :

اولا : علاقة المثقف العضوى بالمؤسسات، او بمعنى آخر علاقة المثقف بجهاز الدولة .

ثانيا : الحزب السياسى والسياسة الثقافية

ان جرامشى، عندما اثار المعيار الثقافى بشكل واضح ، لم يوضح علاقة الثقافة بهذه المؤسسات، سواء فى تحديده للمثقف او فى طرحة المعيار الثقافى كسياسة صراع من خلال الحزب السياسى .

المثقف داخل الدولة

على الرغم من تنبؤ جرامشى المبكر بآلية عمل الدولة الرأسمالية فى احتكارها للعمل الذهنى داخل مؤسساتها " عندما رأى فى الوظيفة التنظيمية العامة للدولة الرأسمالية والتطبيق المميز لعمل ذهنى مفصول بطريقة نوعية عن العمل اليدوى ، وحين اعتبر وكلاء اجهزة الدولة بما فى ذلك الاجهزة القمعية (الشرطة ، الدرك ، الجيش ..... الخ) مثقفين عضويين وتقليديين بالمعنى الواسع للكلمة " [٧]، على الرغم من ذلك فان جرامشى فى تعريفه للمثقف لم يتطرق الى آلية عمل هذه المؤسسات فى دمجها للمثقفين واعدادهم واحتكارهم، وهنا يثار سؤال حول هذه الذوات الاجتماعية التى تختص بالعمل الذهنى وهل يمكن نعتهم بالمثقفين دون تحفظ .

اولا يجب ان نضع فى الاعتبار التطوير الماركسى لمفاهيم الدولة والمجتمع المدنى...باعتبار ان اجهزة ومؤسسات المجتمع المدنى هى امتداد لبنية الدولة وباعتبار ان الدولة وهى (تكثيف لميزان قوى) فانها تؤطر مجمل الحياة الاجتماعية بما فيه الاقتصاد . ولان الدولة هى بؤرة تمركزالسلطة فانها تهيمن على كل مراكز السلطة داخل المجتمع .

والدولة بمؤسساتها تخترق مجمل البناء الاجتماعي ، وتبدو كل الطبقات الاجتماعية ممثلة في الدولة . ان امتلاك جهاز الدولة من قبل طبقة او فئة اجتماعية لاينفي تأطيرها لمجمل الطبقات الاجتماعية وادراجها ضمن بنيتها وموضوعها . وهنا نستطيع ان نكتشف فعالية الدولة في الحقل الطبقي والاجتماعي، والتي من خلالها تعد الدولة وتحتكر الذوات الاجتماعية باعتبارهم ممثلين لها ، وهؤلاء الممثلين غالبا ما يمثلون البرجوازية الصغيرة الحكومية .

وللدولة الرأسمالية علاقة خاصة بالعمل الذهني . فكما انها تصدر خطابات خارجية وتبث رسالات ايديولوجية لتسيير وضبط المجتمع، فانها تحوي بداخلها بنية للقول الداخلي ، والذي يمكن ان نعده بمثابة خطابا مستورا وموثقا لحفظ البنية المؤسسية وتنظيم الافراد العاملين بداخلها بهدف انتاج رسالات وممارسات خارجية تحفظ لها كدولة طبقية هيمنتها .

ويندرج الافراد العاملين داخل الدولة والمؤسسات ضمن هذه البنية الضابطة مع اختلاف تصوراتهم الاجتماعية ومحتوياتهم الذهنية ، ويبدون " كمثقفين عضويين " ويبدو خطاب الدولة الخارجي، صادر عنهم كذوات حرة .

ومن هنا، فاننا نرى ان عضوية هذه الذوات الاجتماعية محكومة باولية العلاقات المؤسساتية حيال الوعي الفردي ، وباعتبار انهم دعائم لعلاقات مؤسساتية تنظم الهيمنة وتحتكر العمل الذهني بغية توظيفه واصدار الخطاب البورجوازي الواعي. وفي هذا الصدد يقول: بولانتزاس " يجب الحذر لدى استخدام تعبير المثقفين بسبب من المفاهيم الايديولوجية العالقة في الاستعمال الشائع ، لذلك افضل الاستعمال الحصري موظفي ايديولوجيا " (٦) .

ويبدو تعبير " موظفي ايديولوجيا " تعبيرا موفقا. فالمدرس الذي يخاطب طلابه المدرسيين لايقول وعيه وانما يقول المنهج الدراسي ، وكذلك الاداري الذي يبدو داخل مؤسسته كدعامة للوائح ، والقاضي الذي تترك له حرية الضمير ولكن بين مواد القانون .

وربما تكون الاجهزة الايديولوجية وخاصة الاعلام تمثل الحالة الارقى والتي توظف افرادا واعيين بدورهم لانها تبدي شكلا من اشكال البث الواعي ، ومن هنا يمكن ان تصدر رسالات الفئة المسيطرة ، الا انها كمؤسسات لها الاولية حيال الافراد ، فبها قواعد للرقابة والضبط والانتقاء وفق سياسية ايديولوجية محددة. ويمكن لهذه السياسية ان تندرج ضمن رسالتها تراكيبا ايديولوجية مختلفة للارتقاء بالعمل الايديولوجي واضفاء المشروعية عليه .

ولذلك، فان بعد الجماهير الفلاحية عن التمثيل المؤسسي هو مايجعلها كما يقول جرامشي "لاتصنع مفكريها العضويين ولاتمتص اية فئة من المفكرين التقليديين " (٧) .. وهذا صحيح. لان الجماهير الفلاحية التي تقع في اطراف المؤسسات والتي هي موضوع لعمل هذه المؤسسات في الغالب ، ما ان تبدأ بالالتحام

بالمؤسسات من خلال افرادها، وتكون العملية التعليمية هى بداية هذا الالتقاء فان هؤلاء الافراد وفى هذه اللحظة لايصبحون فلاحين . ان الامر يعبر عن علاقة بين الوعى الفردى الاجتماعى وبين العلاقات المؤسساتية.

ان الملاحظة السابقة تتعلق بعلاقة المثقف بالدولة ، وفى المقابل توجد علاقة اخرى ناشئة تسعى للهيمنة وتتسلح بالثقافة ويقودها المثقفون لحل التناقض الثقافى الذى هو ضرورى للتغيير الاجتماعى ويمكن ابداء ملاحظة اخرى حول علاقة المثقف بالطبقات المسودة وعلاقة الحزب - كمؤسسة - بالثقافة - هل هى ثقافة من اجل التنظيم ؟ أم صراع ثقافى من اجل ثقافة جديدة ؟

المثقف والثقافة والحزب (السياسة الثقافية)

ان الميدان الايديولوجي له استقلالية نسبية فى حقل الصراع الاجتماعى، هو يتأثر ويؤثر ، ويحفل هذا الميدان بالعديد من التراكيب الايديولوجية والتى تتجسد فى ممارسات اجتماعية مختلفة ايديولوجية وسياسية واقتصادية وتهيمن الطبقة بقدر ماتعدل فى هذه التراكيب وتنتج تراكيبا اخرى لتسييد منظومة تصورها للعالم ، فيظل الفضاء الايديولوجى مشدودا اليها طالما ظلت مهيمنة وقادرة على تحقيق مصالحها باعتبارها مصالح كل الطبقات ، واختراق هذه الهيمنة من قبل البديل الطبقى لايعنى وجود بديل ايديولوجى مبلور ومعد ينتظر اللحظة التاريخية لينهى انتظاره ويزيح عن منظومته كثافة الحضور الايديولوجى المهيمن ، انما يتم ذلك بثقافة جديدة، وهذه الاخيرة لاتعنى شعارات وتصورات الجماهير المسودة ، انما هى ثقافة جديدة، لكونها خالقة لمعطيات ايديولوجية جديدة ولكونها تسعى الى الهيمنة عبر تعديل وازاحة لمعطيات ايديولوجية سابقة والثقافة هنا هى الماركسية والسؤال هو " كيف تصبح الماركسية. وهى ارقى اشكال الثقافة المعاصرة ، وعيا شعبيا او ماركسية جماهيرية " (٨)

يؤكد جرامشى على دور الثقافة والمثقفين ، وبالتأكيد فان مثقف الطبقات المسودة، والذى هو اداة الصراع الايديولوجى والاجتماعى، يختلف بالضرورة عن مثقفى الطبقات السائدة وموظفى الايديولوجيا ، وعضوية هذا المثقف تعنى : " وظيفة ذهنية [اى القدرة على تقييم وضع محدد عبر مفاهيم النظرية العلمية ، بحيث يتعدى هذا التقييم الحدود المباشرة للوضع] وليست الى المواقع والاصول الطبقية لحاملى المعرفة العلمية " (٩) .

وبالتالى فان مسألة مثقفين من خارج او داخل الطبقة ليست اشكالية فى منطلقاتها ولكنها تصبح اشكالية مبررة فى الاجراء والنتائج . والاجراء يتم عند جرمشى - من خلال الحزب السياسى الجديد. ان جرامشى يربط بين السياسة الثقافية كفعل تنظيمى وبين الحزب السياسى ، وينطلق من سياسة ثقافية يقودها الحزب السياسى نحو ثقافة سياسية تلتحم عضويا بالجماهير فتنظمهم فتتحقق مشاركتهم .

واذا كان طرح جرامشى حول الحزب والمعتبر (كتنظيم جماعى يجب ان تثقف كل الجماهير بموجبه) (١٠)

يفصح عن رؤية سياسية واضحة بطبيعة الصراع وضرورة الاعداد له ... الا ان سؤال الثقافة هو سؤال منفتح ويتسع بقدر ما تتسع المهام المطروحة على الصعيدين النظرى والايديولوجى ، والثقافة يمكن ان تتأثر بهذا الشكل من المؤسسات ذات الطابع الانضباطى ، لان المؤسسة غالبا ماتكون ضد الانتشار الحر وتواقة الى المركزة. ان الحزب السياسى فى سعيه الى تسييس الصراع وانتاج ايديولوجية سياسية - هذه الايديولوجيا التى يمكن ان تتسع لتدرج كل نزاع ايديولوجى فى مجالها اى مجال الصراع الاجتماعى - يبدو وكانه يضيق المجال امام هذه الايديولوجيا السياسية لتصبح شكلا من اشكال ايديولوجيا الحرب ، وتصبح الغاية هى تجييش الجماهير من خلال قواعد للعمل واجراءات للانضباط والقبول ، ويطرح الحزب نفسه كضامن مطلق ، ومن هنا تنغلق الايديولوجيا الحزبية على الذات المؤسسية وتغترب الجماهير تحت دعوى الوثوق بالحزب والقادة .

وحسب جرامشى، فان الحزب يحوى تنظيما للتراتب هو الاتى :

١) القادة : " وهؤلاء يمتلكون معرفة كبيرة بمجمل الاستراتيجية ".

٢) العنصر الجماهيرى : " قوة ذات اهمية بخضوعه للتاثير التنظيمى للحزب ".

٣) " العنصر الثالث ، الوسيط ، فهو المؤلف من كوادر الحزب . وهم الذين يقومون بالحفاظ على خطوط الاتصال التنظيمى والمعنوى بين القيادة والجماهير .... " (١١) .

لاغبار على هذا الانضباط طالما ان الظروف الموضوعية تفرض ذلك ،ولكن لايجب ان تدفق نتائجنا فوق ماتضمنه لنا مقدماتنا المنطقية بوضوح ، ان الحذر المبرر من الاندفاعات والرغبات غير المسئولة داخل التنظيم الحزبى والتى يكون الانضباط كابحا لها كما يشير جرامشى ، لابد الا يجعلنا نغفل عن مازق المؤسساتية مما يمكن ان يفتح مجالا لوجود ستالينية جديدة والحؤول بين الماركسية وبين انفتاحها الفكرى وطموحها الايديولوجى .

ان هذا التراتب وهذه المركزة الانضباطية تطرح سؤال الثقافة (كايديولوجيا حرب) لاى حرب نعد ومن نعاقب وكيف ؟ فى خضم الحماسية الايديولوجية هذه : " معرفة الكيفية التى سيمكن من خلالها للغة الحركة هذه ان تحدث وتدعم فى مسار ثورى باق الى مابعد الثورة الاشتراكية " (١٢) ، ان هذا النوع من الايديولوجيا يعبر عن قوة حقيقية فى نفس الوقت الذى يعبر فيه عن هشاشة .

ان مسئولية الحركة الماركسية هى ابداع النماذج والعلاقات التى سيبنى عليها المجتمع الجديد حتى لاتقع فى خواء النماذج . والحزب هو النموذج المؤسسى الوحيد الذى تمتلكه الطبقات المسودة (وان كان مؤسسة طوعية). ولان السلطة حاضرة فى كل علاقة، وكل علاقة هى علاقة سلطة والحزب كاى مؤسسة تدخلها " علاقة تسلط وقواعد ترقية" (١٣) ، فالوصول الى تصورات جديدة لطبيعة العلاقات التى تمارس الجماهير من خلالها وجودها وفعاليتها يمكن ان يقدم اجابة عن سؤال السلطة والدولة فى المجتمع الجديد. فالاشتراكية تعنى علاقات اكثر شفافية ، علاقات تحد بقدر كبير من تعشش السلطة . ان المجتمع الاشتراكى سيكون ناجزا بقدر ما ينفى الاغترابات الناتجة عن تجذر العلاقات المؤسساتية لان الحركات الشعبية منذ ما تنوى بالتزود بما يشبه المؤسسة "- تطرح قضية السلطة ويكون من الواجب معرفة من يكون له حق التعبير ومن لايكون له ومن

سينظم اذن ومن سيناله التنظيم ومن سيتدخل بطريقة متميزة لحل النزاعات " (١٤) .

والثقافة تحديدا تقهرها هذه العلاقات المؤسساتية ، ونقصد هنا الثقافة بالمعنى الواسع والتى تعنى تغييرا اجتماعيا وحضاريا وجدلا بين المعرفى والايديولوجى ، لامجرد ايديولوجيا حرب تسعى لتنظيم الجماهير من اجل منفعة اقتصادية ، لان الطبقة لاتحقق وجودها على المستوى الاقتصادى فحسب، وانما وايضا على المستويين الايديولوجى والسياسى .

واخيراً

اذا كان الفعل الثورى يطرح استراتيجية (بمعنى الخط الثابت الذى يصل بين ماهو كائن وما يجب ان يكون) ، فان تحقق ذلك يحوجنا الى استراتيجية من نوع آخر لاتعنى خطا ثابتا ولا اهدافا مستقبلية، بل تهدف الى ضبط الممارسة فى حد ذاتها ... انها كالروح الخلاقة التى تتجسد فى الممارسة فتجعلها مبدعة ومرنة وواعية : اننا نحتاج الى استراتيجية ممارسة .

الهوامش

١) بيير انار الايديولوجيا والمنازعات والسلطة : ترجمة احسان الحصنى ص ١١٧ ، دمشق منشورات وزارة الثقافة ١٩٨٤ .

٢) جون كاميت : غرامشى حياته واعماله : ترجمة عفيف الرزاز ، مؤسسة الابحاث العربية، ص٢٦٧.

٣) بيير انار : مصدر سابق ص ١٠٣

٤) غرامشى حياته واعماله ص٢٦٩

٥) بولانتزاس : نظرية الدولة : ترجمة ميشيل كيلو ص٥٢ الطبعة الاولى ١٩٨٧ دار التنوير للطباعة والنشر

٦) بولانتزاس : الايديولوجية والسلطة ، نموذج الدولة الفاشية ، ترجمة نهال الشهال ص ٣٨ دار ابن خلدون .

٧) كارلوس سالينارى وماريو سبينيلا : فكر غرامشى مختارات : ترجمة تحسين الشيخ على الفارابى،ص٢٠٦ .

٨) فيصل دراج : غرامشى وسؤال الثقافة ، مجلة النهج عدد ١٩ لسنة ١٩٨٨.

٩) جيرى ليفرشا : " ما وراء العفوية " حول مفهوم الحزب لدى غرامشى ، مجلة النهج عدد ١٩ لسنة ١٩٨٨.

١٠) غرامشى حياته واعماله ص ٢٥٨

١١) جيرى ليفرشا : مصدر سابق

١٢) بيير انار : مصدر سابق ص ٧٦

١٣) بيير انار : مصدر سابق ص ١١١

١٤) بيير انار : مصدر سابق ص ١٥٠ .

عصام فوزى

آليات الهيمنة والمقاومة
فى الخطاب الشعبى

ليس على القراءة ان تعيد انتاج النص المقروء كما هو ، وانما تعنى الاشتغال على النص ، تفكيكه وتركيبه ، محاورته ، استلهامه ، استدراجه الى سياقات مغايرة هى تلك التى تعيشها الذات القارئة. وتستهدف القراءة الناقدة - بشكل خاص - تغيير موقع النص بادخاله واقعا اجتماعيا جديدا له خصوصيته ، والاستعانة بما له من فعاليات علمية لفهم ذلك الواقع ، ومن ثم تغييره. أما الفعاليات المحتملة للنص فهى ثلاث : مفاهيم علمية يمكن تطويرها وتعميقها بحيث تصلح ادوات لفهم الكيانات الاجتماعية رغم اختلافها النسبى ، واطار منهجى دقيق ، وتشابه بين التجربة التاريخية التى عاصرها النص واسهم فى اضاءتها وبين الواقع التاريخى للذات القارئة حيث يشى النص بسبل معينة للحل.

وقراءة جرامشى فى الشرط العربى الراهن محبذة ان المطالعة الاولى لكتاباته تنبىء عن مثقف ماركسى يعاين مجتمعا مأزوما (ايطاليا النصف الاول من القرن العشرين) عجزت برجوازيته عن استنهاض كامل طاقاته الابداعية ، وعاشت اقسام كبيرة منه ، خاصة ثلاثة ارباعه الفلاحية الجنوبية الفقيرة، اسيرة الفقر والتخلف فى علاقة نمو غير متكافىء مع ربعه الصناعى الشمالى . لقد كان المجتمع الايطالى زمن جرامشى يعانى ، علاوة على فداحة الازمات الاقتصادية ، سطوة المؤسسة الدينية وتهافت المفاهيم الليبرالية والتنويرية العاجزة عن اكتساب موقع نافذ وسط الاغلبية المنتجة.

التشابهات بين تلك الخصائص وواقعنا العربى ليست خافية ، لكن الحذر واجب اذا كنا بصدد مطالعة

علمية لكتابات جرامشي ، فالتشابه لايعني التماهي ، واذا كان الواقع الايطالي يوم اخضعه جرامشي للتحليل مأزوما ضعيف التطور بسبب من هزال برجوازيته قياسا ببقية البرجوازيات الاوروبية الاكثر تطورا ، فان واقعنا العربي مشلول وبرجوازيته مصابة بعجز كلي وبنيوي وتابعة في آن ، وجماهيرنا الشعبية مغيبة بالكامل.

على ذلك ، لابد وان تكون قراءتنا لجرامشي ناقدة لاتقريرية ، جدلية لا تساكنية ، فالاوضاع العربية تستلزم شحذ منهج التحليل الجرامشي وادواته المفهومية لاقصى طاقاته وليس التعامل المدرسي معها ، خاصة عندما نكون بصدد استخدام تلك الادوات في مجال نوعي معقد كالثقافة الشعبية ونمط تدينها الخاص ، وذلك هو المجال الذي سنحاول تقصي الفهم الجرامشي له محاولين تطويره للاستفادة منه في فهم موضوعة من أهم الموضوعات العربية الراهنة : آليات النفاذ والهيمنة في الثقافة الشعبية.

جرامشي والثقافة الشعبية
"من الحس المشترك الى تصور نقدي للعالم"

كان النموذج الفرنسي للثورة البرجوازية اطارا مرجعيا دائما في تحليلات جرامشي لطبيعة ومسار البرجوازية الايطالية ، لقد تمكن اليعاقبة في الثورة الفرنسية من تعبئة الطاقات الشعبية في النضال الثوري ضد الطبقات المالكة الاقطاعية حيث تبنوا المطالب الفلاحية وخلقوا مساحات تحالف واسعة مع جمهور المنتجين الصغار في الريف ، على النقيض من ذلك قاد كافور وحزب المعتدلين البرجوازية الايطالية باتجاه توحيد ايطاليا ونهضتها وفقا لخطط وتحالفات مختلفة كليا ، فقامت النهضة : " الريزورجيمنتو " على تحالف البرجوازية الشمالية مع كبار ملاك الجنوب بعد ان استبعدت جماهير الفلاحين تماما عن المشاركة في التحالف ودون الاعتماد على اية نضالات جماهيرية ، لقد كانت الاداة الرئيسية للتحالف هي " الدولة البيمونتية " بجيشها ونظامها الملكي وجهازها البيروقراطي. [1]

في مقابل الطابع الشعبي الهيمني للبرجوازية الفرنسية ، اتخذت النهضة الايطالية شكل " الثورة من اعلى " - وهو التعبير الذي كان جرامشي يفضل استخدامه في هذا الصدد - هيمن فيها المعتدلون كممثلين لقسم من اقسام الطبقة الرأسمالية على بقية اقسامها مع غياب الهيمنة عن الفلاحين وجمهرة السكان ، وبتعبيرات جرامشي ، فإن النهضة كانت "ديكتاتورية بدون هيمنة". [2] انعقدت فيها المساومات بين برجوازية الشمال وملاك الجنوب ، اقتصاديا وايديولوجيا ، الامر الذي سمح للمؤسسة الدينية المتمثلة في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية بالحفاظ على وجودها الفاعل في الساحة الايديولوجية ، وان كانت قد اصيبت ببعض الاضرار نتيجة فقدانها جزءاً كبيراً من مواردها الاقتصادية ، من هنا رأى جرامشي ان مهمة الهيمنة على الجماهير الفلاحية لازالت قائمة من اجل توحيد البلاد توحيدا فعليا وانمائها بشكل متكافيء ، الا ان تلك

المهمة الهيمنية قد انتقلت من يد البرجوازية الى يد الطبقة العاملة ، فالاخيرة قادرة عبر " اميرها الحديث " اى حزبها ، على التحالف الفعال والهيمنة على الفئات الشعبية الخاضعة وفلاحي الجنوب، بادخالهم كفاعلين ايجابيين فى صنع التاريخ.

ان انتقال المهام الثورية والنهضوية الى ايدى الطبقة العاملة كان يعنى تصعيد النضال ضد البرجوازية والمخلفات الاقطاعية فى الريف ، ولم يكن جرامشى ينظر الى الصراع الاجتماعى على انه محصور بين البرجوازية، والبروليتاريا فحسب ، بل رآه صراعا ثلاثى الاطراف : البرجوازية، البروليتاريا ، الفلاحين ومعهم الشرائح البرجوازية الصغيرة والفئات الوسيطة ، وانه لايتكون من مواجهات بسيطة بين طبقات متعادية لكنه يتضمن ايضا علاقات قوى متعددة . علاوة على ذلك ادرك جرامشى اهمية المستوى الايديولوجى حيث يدور الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا كطبقات اساسية على استقطاب تأييد ودعم الفلاحين والبرجوازية الصغيرة.

يقول جرامشى فى ملاحظاته حول التاريخ الايطالى: " تظهر مجموعة اجتماعية معينة تفوقها بطريقتين : " كسيطرة " سياسية و " كقيادة فكرية واخلاقية "، ولكى تسيطر على هذه الجماعات الاخرى المعادية لها، فانها تميل الى " تصفيتها " او اخضاعها ولو بالقوة المسلحة، بينما تميل الى قيادة الجماعات المتعاطفة والمتحالفة معها (باستخدام وسائل فكرية واخلاقية سلمية) . وعلى تلك المجموعة ان تمارس القيادة حتى قبل ان تستولى على السلطة الحكومية (وهذا احد الشروط الاساسية للاستيلاء على السلطة) ، اما حينما تمارس السلطة لاحقا فانها تصبح مسيطرة ، وعليها ، حتى ولو كانت السلطة فى قبضتها ، ان تستمر فى ممارسة القيادة ايضا ". [(٣)]

يمثل هذا النص انتقالا من الفهم اللينينى للهيمنة ، ذلك الذى كان يقف عند حدود التحالفات السياسية، الى مستوى الهيمنة الأيديولجية التى تتطلب تحولا جذريا فى وعى الطبقة العاملة وبنفس الدرجة فى وعى الطبقات الاجتماعية الحليفة ، ان الهيمنة البروليتارية تعنى والحالة هذه اشتغال الايديولوجيا كاسمنت اجتماعى يعمق تماسك الكتلة التاريخية اى ان تصبح ايديولوجية الطبقة العاملة تركيبية تأخذ فى اعتبارها التقاليد التاريخية الفريدة للمجتمع والاسهامات الثقافية لمختلف الحركات الاجتماعية المكونة للكتلة المهيمنة،[(٤)] لا ان تكون ايديولوجيا طبقية نقية تعبر فقط عن المصالح الطبقية للعمال ، ومن هنا اسمى جرامشى تلك العملية الخاصة بالنضال الايديولوجى : " الاصلاح الثقافى الاخلاقى ".

لم يكن اهتمام جرامشى بالثقافة الشعبية اذن محض ميل ترفى ثقافوى ، وانما فرض عليه ذلك الاهتمام بفعل الشروط الايديولوجية التى حكمت الصراع الطبقى فى ايطاليا فى ذلك الحين. فقد كانت البرجوازية تسعى هى الاخرى لدعم نفسها عبر المساندة الشعبية وتأتى، مثل " القنطورس " الاغريقى الاسطورى بنصفه الحيوانى ونصفه البشرى ، كى تمارس فعاليتها المزدوجة : القوة والاقناع ، السيطرة والهيمنة ، فى حين لاتملك

الطبقة العاملة الا مشروعها المستقبلي وطاقاتها النضالية ، وبالتالي فان الطرف المرشح للانتصار هو ذلك الذي يستطيع الهيمنة على الفئات الوسيطة والجماهير الريفية ، وليس هناك من سبيل الى ذلك الا بخلق قبول عام بالتصور الجديد للعالم الذي تمتلكه البروليتاريا.

من هنا ، وجه جرامشي اهتمامه لدراسة الثقافة الشعبية في ايطاليا ، اذ ان التصور الجديد للعالم لن ينجز الا عبر الجدل مع الثقافات القائمة وسط الجماهير ، وعليه ، فقد بنى مشروعه الايديولوجي الاستراتيجي، وهو تحطيم نخبوية الثقافة وتعميم المعرفة الفلسفية ، بالاجهاز على ذلك الوهم الذي يرى في الفلسفة شيئا غريبا وصعبا لمجرد انها النشاط الفكري لفئة من المتخصصين او الفلاسفة المحترفين ، لقد اصبح هم جرامشي اثبات " ان كل البشر فلاسفة". (٥)

بالفعل ، كان جرامشي يرى في كل الناس فلاسفة وانما بمعنى مختلف عن الفلسفة النظامية للمتخصصين. واطلق من ثم على تلك الفلسفة الملائمة للجميع اسم " الفلسفة العفوية " محددا ثلاثة مجالات لها :

١- اللغة بذاتها التي هي كلية من المقولات والمفاهيم المعينة وليست مجرد جملة من المفردات الخالية من المضمون .
٢- " الحس المشترك " و " الحس السليم " .
٣- الدين الشعبي والنظام الداخلي للمعتقدات ، الخرافات ، والآراء ، وطرق رؤية الاشياء، والعمل ، التي تجمع معا تحت اسم الفولكلور. (٦)

نستطيع القول ان جرامشي لم يكن يبني تمييزه بين النخبة والجماهير ثقافيا على قاعدة ثقافة/ لاثقافة ، فكل انسان مهما بلغ تدني وعيه او كانت طبيعة عمله (ذهني أو يدوي) هو في النهاية مثقف اذ يمتلك تصورا ما للعالم ، انما يضع التعارض بين انواع مختلفة من الثقافة : الثقافة العليا والثقافة البسيطة ، (" الحس المشترك " او "الفولكلور ") مع الثقافة الرسمية الخاصة بالفئة الحاكمة او الدولة او المتخصصين ، كما تدخل الاخيرة في صراع حاد مع الفولكلور.

ان التقسيمات الفرعية التي يصنف فيها جرامشي الثقافة الشعبية كثيرة لدرجة ملفتة ، وبعضها لا يتمايز فعليا ، وربما كان اهمها هو ما اسماه " الحس المشترك " الذي تستوعب خصائصه الثقافة الشعبية بكاملها؛ حيث يمثل تصورا للعالم غير نقدي موجود لدى مختلف البيئات الاجتماعية والثقافية التي تنمي الفردية الاخلاقية للانسان المتوسط ". (٧) اما سماته الاساسية فيحددها جرامشي في انه " تصور متشظي ، غير متماسك وغير منطقي ينسجم مع الوضع الاجتماعي والثقافي لحامليه من الجماهير ". (٨) كما يشير في مكان آخر الى هذا " الحس المشترك " باعتباره " مفهوم ملتبس ، متناقض، ومتعدد الصور " (٩) ، ومن ثم فهو لايصلح معيارا لاثبات الحقائق.

من داخل " الحس المشترك " يستخرج جرامشي نواته الطيبة التي تصلح للتطوير ، فالحس المشترك في

جانبه الايجابى " يطبق مبدأ السببية ، وان يكن ضمنيا فحسب ، ويستطيع التعرف على السبب الحقيقى والتمسك به ، ولاينحرف عن ذلك متأثرا بلغو الميتافيزيقا وعمقها وعلميتها الزائفتين " [١٠] وتلعب تلك النواة ، او " الحس السليم "- وفقا للتعبيرات الجرامشية - الدور الاهم فى التغلب على الانفعالات البهيمية والبدائية لدى الجماهير من خلال دفع نشاطهم فى اتجاه ايجابى ، وتصبح مهمة المثقف العضوى للطبقة العاملة هى جعل هذه النواة اكثر توحدا وتماسكا ، والبدء منها لخلق " حس مشترك " جديد يتجذر فى الوعى الشعبى " بنفس الصلابة والطبيعة الآمرة التى للمعتقدات التقليدية ". [١١]

لكن على الرغم من المقاطع العديدة التى تحدث فيها جرامشى عن وجود عناصر جيدة في الفولكلور او " الحس المشترك "، وهى مقاطع موضوع استشهاد دائم من قبل اصحاب الرأى القائل بشعبوية جرامشى ، الا ان التقييم السائد فى كتاباته حول الثقافة الشعبية كان سلبيا ، ويعرض الباحث الايطالى " البرتو ماريا كيريسى " تصنيفا اجماليا للتعارضات التى يقيمها جرامشى بين خصائص الثقافة الفولكلورية الشعبية وثقافة النخبة (الثقافة المتخصصة) ، وهو تعارض يماثل ذلك القائم بين الطبقات الخاضعة والطبقة المهيمنة كالتالى [١٢]

الثقافة الفولكلورية	الثقافة المتخصصة
تصور للعالم سلبى	تصور للعالم ايجابى
خاضعة	مهيمنة
بسيطة	عالمة
مركب غير عضوى	مركب عضوى
تنظيم داخلي متشظي	تنظيم داخلي موحد
زائفة	اصيلة
تضمنية	صريحة

اما من حيث مواقعها الاجتماعية وفعاليتها فالاثنتان احتماليتان :

رجعية - تقدمية	رجعية - تقدمية
فعالة - غير فعالة	فعالة - غير فعالة.

ويخلص " كيريس " الى ان ملاحظات جرامشى على الفولكلور ذات طبيعة قطعية ، والقطعى نادرا ما يكون موضوعيا. وحتى لو كان جرامشي قد عدل احيانا وبشكل عارض تلك الاحكام وابدى تقييما ايجابيا للفولكلور من زوايا معينة، فان ذلك لايغير من تقييمه السلبى العام له. [١٣]

ونرى نحن ان ذلك الموقف الجرامشى من الثقافة الشعبية والفولكلور يعود الى سببين اساسيين :اولهما انه عادة ما كان يخلط بين مادة الفولكلور كما هى ، وتصور العالم التى تعبر عنه ، فكان تشوش المادة

وتبعثرها واختلاطها يخفى عن عينه تماسك تصور العالم المتضمن فيها وتقدمه من نواح عديده.

ثانيا ان الهم السياسى لدى جرامشى كان طاغيا بحيث جعل ابحاثه فى موضوعات الثقافة الشعبية مبتسرة ومتعجلة ، يسودها الطابع الاستهدافى الذى كان يدفع به عادة للانتقال السريع الى وضع خطط وتوصيات لتطوير تلك الثقافة بحيث تتطابق مع الوعى الصحيح كما كان يتصوره آنذاك.

لقد كان جرامشى مراوحا بين التعامل مع الماركسية كفلسفة ناجزة وتصور للعالم يصلح لان يحل محل الثقافة الشعبية بان تصبح هى ذاتها الثقافة الشعبية المستهدفة ، وبين الاستفادة من العناصر المتقدمة فى "الحس المشترك" بادماجها فى تصور جديد للعالم . لكن هناك بعض النصوص تشير الى انه كان يميل الى الحل الاول حيث يرى ان الجماهير " عندما تنجح فى نقد وتجاوز الحس المشترك " فانها عن طريق ذلك تقبل الفلسفة الجديدة «يقصد فلسفة البراكسيس». (١٤)

لاشك ان طرح جرامشى الخاص بضرورة نقد " الحس المشترك " الشعبى وتخليصه من عناصره السلبية والرجعية طرح صحيح فى جوهره ، لكنه يتسم رغم ذلك بالعمومية ويقصر عن ان يدخلنا فى قلب عملية الهيمنة على الثقافة الشعبية ، ان خلق ثقافة جديدة متطورة يستلزم فى رأينا القيام بدراسة جادة لما هو قائم من معطيات معرفية لدى الجماهير ، وتحرى الاليات الداخلية التى تحكم عملية انتاج الثقافة الشعبية وكذا الاليات المستترة للهيمنة الايديولوجية التى تمارسها الثقافة الحاكمة واليات القبول او المقاومة التى تبديها الجماهير الشعبية للهيمنة .

لايتسع المجال هنا لانجاز تلك المهمة المعقدة ، كما انها تتطلب جهدا جماعيا ، او لعله جهد مثقف عضوى لانعتقد فى وجوده حتى الان ، لكن ما نستطيع تقديمه هنا هو مناقشة مفهوم الهيمنة الجرامشى ، وتوسيع مداه واختباره بشكل اولى على موضوعة التدين الشعبى بشكل خاص.

الهيمنة كتمفصل للخطابات

اشرنا قبلا ان جرامشى قد وسع مفهوم الهيمنة اللينينى من مجرد تصور لبناء التحالفات السياسية الى اطار اوسع للهيمنة السياسية والايديولوجية والاخلاقية، بمعنى تسييد تصور طبقة اجتماعية اساسية وسط جماهير طبقات وفئات وسطية خاضعة وادواتية كان جرامشى يسميها " الشعب " . ولقد جعل جرامشى الممارسة الهيمنية مفتوحة وممكنة للطبقات الاساسية فقط ، ومن هنا اصبح يرى الصراع هيمنيا . الا ان ذلك المفهوم ظل فى حيز الاطر العامة ، برغم محوريته عند جرامشى ، وظل معتبرا كفعالية خارجية يمكن ممارستها دون عوائق كبيرة ، اللهم الا تلك التى تخلقها الطبقات المتصارعة ، او صلابة وتحجر الثقافة الشعبية المطروحة للهيمنة. كما ان جرامشى استمر يعتقد فى وجود تصور نهائى ومكتمل للعالم ، ولد مع الماركسية ، او هو الماركسية ذاتها ، ستصله الطبقة العاملة يوما وتتطابق معه - وهو ماطوره لوكاتش فيما بعد فى مفهوم

الوعى الممكن – ووفقا لهذا التصور يصبح على كل مفردات " الحس السليم " الشعبية الدخول فى ذلك النسق لاغير.

يفتح " لاكلاو " و " شانتال موف " امكانية جديدة لتخليص مفهوم الهيمنة من تلك الشوائب الهيجلية التى كانت لابد ان توجد لدى جرامشى ، ان مفهوم الهيمنة فى رأيهما ، قد ظهر نتيجة للاحتياج الى ملء فجوة انفتحت فى سلسلة الضرورة التاريخية. لايستدعى المفهوم من اجل اعادة انتاج علاقات مستقرة قديمة وانما يلمح الى كلية غائبة ، والى محاولات مختلفة لاعادة توليف العلاقات بين الطبقات توليفا مبتكرا يسمح للنضالات الطبقية ان تكتسب معناها ، وللقوى التاريخية ان تمنح كامل ايجابيتها. (١٦)

وفقا لهذا التصور يصبح المجال العام لظهور الهيمنة هو ذلك الذى لاتوجد فيه عناصر ايديولوجية متبلورة بشكل نهائى ، اذ لن يكون هناك ممارسة هيمنية على الاطلاق فى نظام مغلق من العلاقات المحددة والمحسومة، بل لابد من وجود عناصر " طافية " لم تتحدد هويتها كى تستطيع اقامة علاقات هيمنية مع عناصر " طافية " مثيلة فى نظام آخر فانعدام هذه العناصر الحرة غير المتبلورة يجعل من المستحيل حدوث اى تمفصل ، حيث سيسيطر مبدأ التكرار على اية ممارسة داخل النظامين ولن يكون هناك شىء للهيمنة، (١٧) اذ تفترض الهيمنة توفر خاصية الانفتاح الاجتماعى وعدم الاكتمال.

انفتاح البنية هذا وعدم تبلور عناصرها نراه شرطا اساسيا لحدوث الهيمنة ، وليس ذلك وقفا على النظام الثقافى الخاضع للهيمنة او المستهدف ، بل ينطبق ايضا على النظام الساعى لها ، وعليه لايجب النظر الى البنية الايديولوجية للطبقة العاملة باعتبارها بنية مغلقة مكتملة متبلورة العناصر ، والا فلن تستطيع التمفصل مع العناصر المتقدمة فى الثقافة الشعبية التى هى بطبيعتها مفتوحة للهيمنة سواء امام الايديولوجيا الماركسية او ايديولوجيا الطبقة المسيطرة ، وربما يفسر ذلك نجاح بعض النظم البرجوازية الشعبوية فى العالم الثالث فى التمفصل مع الفكريات الشعبية فى بلدانها ، والهيمنة عليها ، فكانت الايديولوجية الناصرية مهيمنة بالفعل فى مصر ، ولم يكن لجوء النظام الناصرى للعنف موجها الا للقيادات السياسية المعارضة فى حين كانت الجماهير منضوية تماما تحت ايديولوجيته التى التقت بالعديد من العناصر الثقافية لدى الشرائح البرجوازية الصغيرة و الفلاحية وحتى بعض قطاعات الطبقة العاملة ، الانكى هو تمكن الايديولوجية الناصرية من الهيمنة على فكر منظمات ماركسية واستيعاب كثير من قياداتها.

الخطاب الشعبى حول الدين واحتمالات الهيمنة

على عكس مايرى الكثيرون ، يبدو انفتاح البنية الثقافية الشعبية غير موقوف فقط على مكوناتها المرنة، بل ان اكثر المكونات صلابة فى الظاهر ، واعنى هنا خطابها الدينى ، منفتح كذلك وقابل للالتقاء والتبلور على قاعدة نظم ثقافية مغايرة ، وادعى ان ذلك الخطاب الدينى الشعبى فى مصر لم يخضع حتى الآن

لهيمنة النص الدينى ، لا المؤسسى منه ولا «الجهادى» .

علينا بداية أن نفرق بين التعاطف الشعبى مع حاملى النص الدين وبين حضور الدين فى الخطاب الشعبى كأحد مكوناته . فالتعاطف موقف يكون عادة مؤقتا ومرهونا بموازين للقوى السياسية والأيديولوجية تسمح للقوى الاسلامية بتغذية عنصر الهوية داخل الثقافة الشعبية وذلك باعطاء العدو الخارجى صورة العدو الدينى. لكن ذلك لا يعنى أن الخطاب الشعبى قد أصبح مخترقا بالنص الدينى أو أنه قد بدل هيكله ليتمحور حول العنصر الدينى. فذلك التغيير فى بنية الخطاب تستلزم تعدد العناصر التى يتمفصل فيها مع الخطاب النصى الدينى. ولا نبالغ اذا قلنا أن الخطاب الشعبى حول الدين يتمايز تماما عن الدين النصى، وهى قضية لحظها جرامشى فى معرض نقده لكتاب بوخارين « المادية التاريخية : كتيب شعبى فى علم الاجتماع الماركسى» لكونه ينبنى ضمنيا على افتراض أن الأنظمة الكبرى للفلسفة التقليدية ودين زعماء الأكليروس - أى تصور العالم الخاص بالمفكرين والثقافة العالية - تتعارض مع تطوير فلسفة أصيلة للجماهير الشعبية. وفى المقابل يؤكد جرامشي أن تلك الأنظمة «غير معروفة لدى العامة. وليس لها تأثير مباشر على طريقتهم فى التفكير والفعل» (١٨) ويحدد نوعية تأثيرها بأنها سياسية خارجية، فى تمييز واضح، لم يكتمل للأسف، بين آليات الهيمنة الخارجية والاختراق الداخلى للثقافة فيقول :« ان هذه الأنظمة تؤثر فى الجماهير الشعبية كقوة سياسية خارجية، وكعنصر من قوة تماسك تمارسها الطبقات الحاكمة، وعلى ذلك كعنصر اخضاع لهيمنة خارجية يحد ذلك من التفكير الأصيل للجماهير الشعبية باتجاه سلبى دون أن يكون لها ما للخميرة الحيوية من تأثير ايجابى على التحول الداخلى لما تفكرفيه الجماهير بشكل جنينى ومشوه حول العالم والحياة. (١٩)

ان أهمية هذا النص، تكمن فى اشارته الى وجود نوعين من الهيمنة: هيمنة بالسلب وغالبا ما لا تكون ايديولوجية وانما سياسية، تمنع الجماهير من ابراز الجوانب الاصيلة فى تصورها عن العالم فلا تصبح الجماهير حاملة لتصورات ومقولات الطبقات المسيطرة بشكل مباشر، وانما تكون مكبلة خارجيا ومحاطة بالسلبية والتواكل والعجز أى أن العناصر الايجابية فى ثقافتها تصبح مشلولة وعاجزة عن الحركة ولكنهاموجودة، أما لهيمنة الايجابية التى لم يشر جرامشى الى طبيعتها وآلياتها فهى تضع أكثر من احتمال حسب القوى لساعية للهيمنة كما تأخذ اكثر من شكل:

١- طبقات مهيمنة رجعية

أ- تفعيل العناصر السلبية والرجعية فى الفكريات الشعبية بالتمفصل معها.

ب - تحجيم العناصر التقدمية والايجابية.

جـ - تصدير مقولات متخاذلة الى الخطاب الشعبى.

١- طبقات مهيمنة بديل (تقدمية).

أ- تفعيل العناصر الايجابية.

ب- تحجيم العناصر السلبية والرجعية.

جـ- تصدير مقولات نضالية الى الخطاب الشعبي.

واذا ما أخذنا بالتراتبية التى يشير اليها جرامشى مرارا فى تصنيفه لأنماط رؤية العالم لدى الطبقات الاجتماعية، والتى يقع ادناها قريبا من البنية التحتية، وفى حين يزداد التعقيد كلما اتجهنا صعودا حتى نصل الى الثقافة العالية والفلسفة والتخصص العلمي، اذا اخذنا بتلك التراتبية فان الفولكلور أو الثقافة الشعبية تصبح من ثم أكثر تلك الأنماط تأثرا بالتحولات المباشرة فى البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج، لا يعنى ذلك أن مرونتها وتحولاتها أعلى، لكنها تغذى عناصر براجماتية وطبيعانية موجودة لديها بالفعل. وهذا يعنى انفتاحها الداخلي وليس كما يرى كثير من الباحثين أنها تتسم بالثبات والاستاتيكية، انها لا تصبح بنية مغلقة، وبقدر من الدراسة العلمية لعناصرها التى تتضخم يمكنها أن تصبح دالة فى التغير الاجتماعى والاقتصادى. أنها لا تستوعب التغيرات وتفرزها فى شكل عناصر ثقافية جديدة، وانما ونظرا لثرائها بالعناصر المتشظية، فإنها تعلى من شأن بعض هذه العناصر لتجعلها عناصر حاكمة أو تمنحها موقعا أكثر مركزية.

ولعل ذلك الاقتراب من البنية التحتية يبرز بوضوح فى التدين الفلاحى، وهو الأمر الذى استرعى انتباه الانثروبولوجى «أريك وولف»، ففى معرض تمييزه بين الدين «النخبوى» والفلاحى يرى انه بينما يركز الدين الفلاحى على الفرد ومروره خلال سلسلة من الأحداث مثل الولادة والختان والبلوغ والزواج والموت، فان تفسيرات النظام الأعلى ‹الدين العالى› لهذه الاحداث المتعلقة بدورة الحياة تستقر فى مصطلحات مجردة تعتبرها محطات فى الطريق على المسار الانسانى بين الحياة والموت. واذا كان الدين الفلاحى ينشغل بدورة اعادة تجديد الحياة الزراعية وحماية المحاصيل ضد الهجمات العشوائية لقوى الطبيعة، فان تفسير النظام الاعلى يقوم على تجديد موضوعة الحياة والموت، وفى حين يتوجب على الدين الفلاحى مواجهة الفوضى والمعاناة السائدة بين أفراد معينين ينتمون الى مجموعة اجتماعية ملموسة «على الأرض»، فان تفسير النظام الأعلى يقرأ تلك الأحداث المؤسفة باعتبارها من وحى الشيطان.[٢٠]

ويحدد وولف السمة الأساسية للتدين الفلاحى فى كونه «ذا طابع نفعى ومعنوى لكنه ليس تساؤليا»[٢١] لكنه يسقط فى الرؤى الاستشراقية عندما يصفه بالجمود حيث يرى أن الجماعية الفلاحية لا تقوم غالبا بالتجديد الدينى وانه لا بد من مرور مدة طويلة قبل أن يتبنى الفلاحون مفاهيم وطقوس الصفوة الدينية المجددة. فيظل الفلاحون محتفظين بأشكال تقليدية من الدين فى حين تتبنى الصفوة الاتساق الدينية الجديدة الأوسع مجالا وتطبقها، وينبع هذا الفهم المغلوط لوولف من مطابقة بين التجديد وتعقد البنية الدينية فى استجابته لمتطلبات الحياة الاجتماعية، فيرى أن الدين الفلاحى يظل «مستوعبا فى متطلبات نسقة الاجتماعى الأضيق فى حين يستجيب الدين المتخصص لمتطلبات أوسع. وليس ذلك لأن الفلاح غير مبدع أيديولوجيا ولكن لأنه محدود فى ابداعه بالمستوى البدائى للتفسير»[٢٢] لكن ما لم يفطن اليه «وولف» هو أنه ضيق

المجال الاجتماعي للفلاح لا يعني ضيق أو انغلاق أو جمود معتقداته الدينية، فالاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية الملحة تجعل الدين الفلاحي منفتحا على تصورات أسطورية وطقوسية قديمة يستدعيها عندما تدفعه الحاجة اليها، ويقصر معتقده الديني عن تفسير الظاهرة أو سد الاحتياج، هذا من ناحية. كما ينفتح أيضا على تفسيرات براجماتية متغيرة تتلائم مع الاحتياجات الجديدة من ناحية ثانية، اما ما يراه وولف بشأن انفتاح وتجدد دين الصفوة فهو لا يعدو فى كثير من الأحيان تأويلات شكلية جديدة لذات المعتقد القديم، أو تعدد فى اشكال الخطاب الدينى مع ثبات مضمونه الرجعي بحكم توجهه الى فئات اجتماعية مختلفة فى المدينة يستهدف محورتها حول تفسير دين واحد للمشكلات الاجتماعية، حتى وان كانت هناك أكثر من صيغة له.

لا يبتعد هذا التصور كثيرا عن تصورات جرامشى الذى يشير الى وجود تمييزات داخل الدين، «فكل دين، حتى الكاثوليكية (..) هو فى الحقيقة عديد من الأديان المتمايزة وغالبا المتناقضة، فهناك كاثوليكية للفلاحين، وواحدة للبرجوازية الصغيرة وعمال المدن، وواحدة للنساء، وواحدة للمفكرين» (٢٣)

لكن الكنيسة، والأديان الكبرى على العموم، تستشعر الاحتياج كما يقول جرامشى «لوحدة مذهبية بين كل الجماهير صاحبة العقيدة. وتناضل لتأكيد أن الشرائح المثقفة العليا لم تعد منفصلة عن الدنيا، وكانتالكنيسة الرومانية جادة للغاية فى النضال من أجل منع التشكل «الرسمى» لدينين، أحدهما «للمثقفين» والآخر «للأرواح البسيطة» (٢٤). هناك تنوع كبير فى موقف الديانات الكبرى فى سعيها للهيمنة على الدين الشعبى. فالدين الاسلامى على سبيل المثال، خاصة فى شقه السنى الذى يعتمد تمييزا واضحا بين العامة والخاصة، يقوم على مدى الالمام بالعقيدة. وكان لكتابات ابى حامد الغزالى الدور الأهم فى تكريس ذلك التمييز فى مؤلفة الرئيسى «احياء علوم الدين» حيث تعنى الخاصة عنده أولئك المتعميقين فى معرفتهم الدينية، النخبة الدينية الموهوبة، أما العامة فتعنى لديه البسطاء من الناس الذين لا يرون من الدين الا وجهه الخارجي فقط. والحفاظ على تلك المسافة كان مهمة المؤسسة الدينية التى لم تحاول جرح المسافة لما يعنيه ذلك من تمييع الحدود الحصينة التى تمنح المتخصص الدينى موقعه الامتيازى فى البناء الاجتماعى. وكان عنصر اللغة يعمق تلك المسافة ويجعل تأويل النص الدين مقصورا على الصفوة، حيث تحولت اللغة الى سياق ملغز يعمق تلك المسافة ويجعل تأويل النص الدينى مقصورا على الصفوة بتحول اللغة الى سياق ملغز يعمق انفصاله يوميا عن الجماهير الشعبية (يشبه ذلك استخدام اللاتينية فى النص الدينى الكاثوليكى المعزول عن الجماهير). ولما كان من الضرورى فى هذا الوقت اختراق الخطاب الشعبى، فقد بذلت محاولات مرهقة عبر حلول متنوعة لموازنة تلك المعادلة الصعبة: الحفاظ على ديمومة الانفصال، واختراق الخطاب الشعبى، فكان ذلك باعثا على تخليق ذلك المثقف الدينى المتوسط الذى يمتلك آليات النفاذ ويستطيع تحويل الثقافة الدينية الى لغة مبسطة، ديماجوجية (الشيخ الشعراوى) يقف وراءها جهازا اعلامى ضخم.

عادة ما لا يستطيع الخطاب الدين النص التمفصل مع الخطاب الشعبي حول الدين الا في نقاط محدودة. لكن ينبغي الاشارة هنا الى وجود تنويعات داخل تفسيرات الدين النصي تجعله اقرب أو أبعد عن الخطاب الشعبي، فالاسلام الشيعي يجد عدة نقاط التقاء وتمفصل مع الدين الشعبي مما يوسع قاعدته الجماهيرية أي أنه مهيمن فعليا، ولعل هذا يفسر نجاح الكوادر الدينية الشيعة والايرانية في قيادة شعبها ضد نظام الشاه، وذلك بتمفصله مع «المهدوية» الموجودة في الفكريات الشعبية، فالشيعة المستندة الى مذهب «الامامة الاثنى عشرية» تلتقي مع الفكرة المهدوية، والخطابين الشيعي والشعبي مفتوحين، فالخطاب الشيعي مفتوح لاجتهادات الائمة واستنتاجاتهم الشخصية حيث يتملكون- نيابة عن الامام الغائب - حق اصدار الفتاوى والفصل في المسائل الأساسية والقانونية في الشريعة، بينما تغيب تلك المزية عن رجال الدين السنيين حيث اغلقت ابواب الاجتهاد أمامهم منذ القرن العاشر الميلادي مع استقرار أسس المذاهب السنية الاربعة، ولا يستطيع علماء السنه تفسير المسائل الدينية واصدار الفتاوى الا على قاعدة القياس . ويتجلى ذلك في الاستجابات المتنوعة التي تعطيها الجماهير الشعبية لكلا الدينين، فهجوم وزير الاعلام الايراني على آية الله خميني في جريدة «اطلاعات» أسهم في دفع الانتفاضة الشعبية التي أدت الى سقوط نظام الشاة عام ١٩٧٩، بيما لم يؤد هجوم السادات في مصر على علماء الدين وسبهم علنا في وسائل الاعلام الا الى اغتياله على يد أحد أعضاء الجماعات الدينية وفي عزله كاملة عن تدخل الجماهير الشعبية.

آليات مقاومة الهيمنة في الخطاب الشعبي حول الدين

لن نتناول هنا سوى حالة الخطاب الشعبي في مصر، أما امكانية تعميم الفرضيات التي نطرحها فتلك مهمة أخرى تستلزم توفر مواد ودراسات حول مجتمعات أخرى، على الأقل في البلدان العربية، وهو أمر ليس في متناول الباحث الآن.

وطرحنا كالتالي :

١- اذا كان للنص الديني المؤسسي (القرآن والحديث) من فعالية، فهي لا تتجاوز الحوار الصراعي بين التيارات التي تمتلك رؤية نظامية مفلسفة، والتي تعتمد النص معيارا للحقيقة. وتقيم من ثم علاقة تضمنية معه تزداد مصداقيتها بازدياد المساحة التي تفتحها للنص المؤسس في خطابها وان اختلفت في تأويله وتوظيفه. لكن النص المؤسس هنا تتناقض فعاليته وبالتالي وظيفته اذا ما انتقلنا الى الذهنية والخطاب الشعبي الذي لا يصله النص الا مهشما. بعد أن يمر «بفلاتر» عديدة (سلطوية أو جهادية). وهنا يجب أن نأخذ في الاعتبار حقيقتين على درجة عالية من الأهمية: ان الرؤية الشعبية غير نظامية وغير مفلسفة ومتشظية كما يقول جرامشي، لذا فانها انتقادية في استيعابها للخطاب الديني النصي. وقادرة على تغيير موقعه داخلها حسب تغير الشروط الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية بحيث يلعب ادوارا مختلفة تبعا

لاختلاف الشروط. الامر الثانى ان تفشى الأمية بمعناها الحرفى بين أكثر من ثلاثة ارباع الشعب المصرى، أى مجمل كادحيه، انما تؤثر فى أشكال استيعاب النص الدينى الفصيح والعالم.

٢- يمتلك الخطاب الشعبى حول الدين امكانيات مراوغة عالية منعت اختراقه من قبل الخطاب الدينى النصى حتى الآن، فهو:

* ضد البدايات العلنية: اذ لا يحضر الدينى فى الخطاب الشعبى محاطا بطقوس البداية المقررة. واذا كان اخضاع أى خطاب يبدأ بالزامه بعلنية البداية او كما يقول «فوكو»، ان المؤسسة تحيط البدايات بهالة من الاهتمام والصمت وتفرض عليها اشكالا أضفى عليها طابع طقوس. كما لو كانت تريد اثارة الانتباه اليه من بعيد» [٢٥] نقول اذا كانت البداية نوعا من الاخضاع فان الدين الشعبى ينزلق الى داخل خطابه دون أن يثير الانتباه فيأتى فى سياق الحكى، المثل ، الموال ، الأغنية، وحتى النكتة وألعاب الأطفال ، ومن ثم يتحاشى أن يصنف كخطاب دينى ملتزم (متمثل) أو مارق .

- بغير ذات منتجة : أى بغير مؤلف يسند اليه الخطاب . ان غياب المؤلف يصعب مهمة محاكمة الخطاب الشعبى حول الدين.

- يتحاشى مبدأ التعليق أى اعادة انتاج النص، الدينى: يرفض الخطاب الشعبى ان يتضمن بأى صورة من الصور الخطاب الدينى النصى واذا ما استحضره فانه يجئ به فى شكل يفقده قوته وسلطته المرجعية ويجرده من بهائه الدينى وقدسيته (ترد الآيات الدينية فى اغنيات المديح والذكر على شاكلة الأغانى العاطفية).

- استعداده الدائم لاختراق قائمة الممنوعات الدينية: يأتى النص الدينى، حاملا لخريطة الواجب والممنوع والممكن. وعلى الرغم من الالتزام الظاهرى من جانب كافة الطبقات الاجتماعية، الا أن الذهنية الشعبية تنفتح على شروط وجودها الاجتماعى الخاصة التى لا تستجيب بالكامل للقائمة الالزامية المفروضة من أعلى، وتسهل لا نظامية الخطاب الشعبى تلك المراوغة حيث يمكن أن يحضر المروق والتمرد فى أقسام من الخطاب الشعبى الاحتفالية المفتوحة غير الخاضعة للمراقبة.

٣- لا يعنى هذا أن الخطاب الشعبى، بما فيه شقة الدينى، مستعصى على الهيمنة، وانما المقصود من كل ماذكرته انه على استعداد للتمفصل مع خطابات تحتوى على تلك العناصر الطافية المستعدة للتمفصل والالتقاء، وهذا ما لم يحدث حتى الآن، فلقد فشلت ايديولوجيا التنوير الليبرالية الغربية فى الهيمنة على الجماهير الشعبية، بل ولم يطرح الخطاب الليبرالى على نفسه تلك المهمة، فهو خطاب راض بنخبويته مكتف بها. كما فشل الخطاب الماركسى فى تلك المهمة، بل كان هو ذاته خاضعا للخطاب الليبرالى.

لم يعد ممكنا الا أن ندخل فى صلب ومضامين الخطاب الشعبى، وهو ما لا تحتمله الورقة كما أشرنا. الا إننا نود أن نشير فى النهاية الى ضرورة وضع الثقافة الشعبية مرة ثانية كموضوع للدراسة الجادة. وهذا يعنى ضرورة اشتراك مجالات معرفية عديدة لا تقتصر على علماء الاجتماعى أو الفولكلور او الانثروبولوجيا. فكما

يقول جرامشى، يجب أن نأخذ الثقافة الشعبية بجدية، ولن يكون ذلك متاحا الا اذا تخلص المثقفون من ذلك الافتراق الواضح فى مساراتهم. فالملاحظ حتى الآن، خاصة فى مصر، ان كل مجموعة منغلقة على ذاتها، السياسيون ، علماء الاجتماعى ..الخ، واذا ما جمعتهم الأزمة وطالتهم فأنما باعتبارهم فئه اجتماعية تعانى أوضاعا اقتصادية صعبة لا أكثر، لكنها لم تدفعهم يوما الى الحوار ونقد الأزمة باستخدام شبكة مركبة من الادوات العلمية التى فى متناول أيديهم. مما أدى الى أن ازمة علاقاتهم «بالشعب» تطرح متجاورة لا متجادلة. وكأن كل جانب منها منفصل وقائم بذاته. فالدراسات حول الثقافة الشعبية لم تخرج من الأروقة الاكاديمية، فى حين يطرح السياسيون قضايا الديمقراطية والحريات وصعود الجماعات الدينية الأصولية، وكأن هذه لا تتعالق مع تلك على أى مستوى، وكأن الشعب الذى يدرسه الأكاديميون ليس هو نفسه الشعب المطروح عليه أن يكون فاعلا فى التغيير السياسى. أخيرا، كأن القوى التقدمية ستحسم معركتها مع القوى الدينية الأصولية عبر الصراع المباشر معها، ودون احتياج لتدخل الجماهير الشعبية

الهوامش

1- Roger Simon, Gramsci 's Political Thought, Lowrence and Wishart, London, 1982- P. 46-

2- Ibid , P 47-.

3- Antonio Gramsci, Selections from Prison Natebooks , edited and translated by : Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, La wrence and Wishart, London , 1978, P. 57-58

4- Roger Simon, O P . cit, P. 25-.

5- Antonio Gramsci, O P . cit, P. 323-.

6- Ibid

7- Ibid , P.9

8 - Ibid,

9- Ibid, P. 423-.

10- Ibid , P. 348-.

11- Ibid, p.

12- Alberto Maria Cirese, "Gramsci's Observations on Folklore Showstack Sasson (ed), Approaches to Gramsci. Writers and Readers, London, 1982- pp 212- 247-

13- Ibid. P. 218-.

14- Antonio Gramsci, O P. cit. P. 240-

15- Alberto Marid Cirese, O P. cit, p. 214-.

16- Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, Hegemany and socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics, Verson , Lonlon, 1985. P. 134-

17- Ibid, P. 134-.

18- Antonio Gramsci, OP. cit, p. 420-

19- Ibid.

20- Eric R. Walf, Peasants, Prentic Hall, New Jersy, 1960-, P 10-1

21- Ibid, p 100-

22- Eric R. Walf, OP. cit, P 103-

23- Antonio Gramsci, OP. cit, P 240-

24- Ibid, P. 328-

٢٥- مشيل فوكو ، نظام الخطاب ، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت ، ١٩٨٤، ص ٨.

د . فريال جبورى غزول

منظور جرامشى للغة والادب

" ليس فرحك باعاجيب المدينة السبع او السبعين وانما بالجواب الذى تقدمه عن تساؤلك "
ايتالو كالفينو ، المدن اللامرئية

مايقوله كالفينو عن المدينة يصدق اكثر على الكتابة الجرامشية ، فهى لاتفرحنا عبر بيان سلاستها الاسلوبية او دقة تعريفاتها النظرية او تقسيمات مواضيعها الموسوعية، بقدر ما تفرحنا لانها ترد على اسئلتنا القائمة والمطروحة بشكل ملح ، اى انها نصوص يمكن الدخول معها فى حوار لانها تعالج قضايا تهمنا : فبالرغم من انها كتبت قبل اكثر من نصف قرن فى ايطاليا ، الا ان الهموم والطموحات والمساجلات التى تحتويها تبدو لى موازية لهمومنا العربية والاممية اليوم ، على الاقل فى مجال تخصصى : الادب . لقد عالج جرامشى بشكل مقالات صحفية وخواطر سجن وعروض كتب مواضيع مثل العامية والفصحى ، الحداثة والتراث ، الثقافة المكتوبة والمأثورات الشفوية ، جماليات التلقى ، الخصوصية والعالمية ، ثقافة المدينة والريف ، التغرين والمحلية ، المثقف والجمهور ، الادب الرفيع والادب الشعبى ... الخ . وبالرغم من ان كتابة جرامشى تتميز بالسهولة، الا انه لم يصغها فى اطروحة اكاديمية او كتاب جامع مانع ، بل فى مقطوعات متناثرة تتطلب استدعاء السياق الاشمل لكتابتها والتأمل فى دلالاتها .

ومع ان جرامشى يثير فى كتاباته قضايا مازالت معلقة، وفى اشد الاهمية لدارسى اللغة والادب والنقد،

الا ان الانشغال بجرامشى انصب اكثر على كتاباته السياسية والثقافية العامة وعلى مصطلحات له شاعت واندرجت على كل لسان مثل : الهيمنة والكتلة التاريخية والمثقف العضوى .... الخ . وبقيت كتاباته فى حقل اللغة والادب مغمورة ، وانا ازعم ان الكشف عنها سيضىء لنا دروبا تبدو الان مسدودة وملتبسة فى ميدان النقد الادبى ، كما ازعم ان فهمنا لتصور جرامشى للغة سيلقى مزيدا من الضوء على مفاهيمه السياسية البحت . وقد يرجع هذا الفتور الى اعتبار قضايا الالسنية والادبية ثانوية عند المفكرين الماركسيين الذين عكفوا على قراءة غرامشى ، مع ان اللغة وقضاياها كانت محورية فى فكر غرامشى بالاضافة الى ان سيرة جرامشى نفسها تكشف عن تركيزه على اللغة واشكالياتها حيث تخصص فى الجامعة فى علم اللغة التاريخى وان لم يكمل اطروحته لانشغاله بالسياسة . كما ان المحور الرئيسى والموضوع الذى يحتل اكثر مساحة فى دفاتر السجن هو الادب . وقد كتب رسالة بعد اعتقاله بتاريخ ١٩٢٧/٣/١٩ موجهة الى اخت زوجته تاتيانا شوخت يعلمها بخطته لدفاتر السجن التى يريد ان يكتبها لتبقى للمستقبل وكانت تشمل اربعة محاور : المثقفون الايطاليون، الالسنية المقارنة ، مسرح بيرانديللو ، الرواية المسلسلة والذوق الشعبى. [١] ومع ان خطته تعدلت وتغيرت، فالمشروع احتفظ بالقضايا المذكورة .

ان منظور جرامشى للغة والادب ينطلق من الاهمية الطبقية للغة واللهجات العامية فى ايطاليا ، ومن دراسته الجامعية للالسنية ، ومن احتكاكه بالمثقفين والادباء ، ومن تساؤله عن سبب فشل الثورة الاشتراكية فى ايطاليا ، اى لماذا لم تتبن الجماهير الفكر الماركسى ، مع انه الفكر الذى يعمل لصالحها . لقد دفعت هذه العوامل مجتمعة جرامشى الى التركيز على اللغة والادب واعتبرهما حاملين لتصور للعالم. ولهذا عكف على دراسة الاعمال الادبية واساليب تعليم اللغة وآليات التلقى كى يحول الوعى الجماهيرى تحويلا بناء . وهو فى رصده وتحليله للفنون القولية يقوم فى آن بدراسة البناء الايديولوجى الذى تنطوى عليه وتفسير الاقبال عليها او الانصراف عنها . وهو فى كل هذا لايبدأ بمسلمات صارمة بل بروح علمية امينة تنتهى احيانا بصيغة سؤال لا تقرير ، كما فى مقالته عن " الفن التعليمى " [٢]. وحتى ندرك لماذا خص جرامشى الكلام وادبياته بكل هذا الاهتمام الذى يتجاوز الاهتمام بالفنون الاخرى، علينا ان نعى كونه مهموما بالقومية الايطالية وواعيا باولوية اللغة فى تجذير وعى وطنى شعبى . ويبدو لى ان هناك ثلاثة مفاهيم مترابطة ومتداخلة عند جرامشى ، لا يمكن فهم واحد منها دون الاخر وهى : اللغة ، القوم ، الادب - وساقوم بتوضيح منظوره لها .

اللغة

ان اشكاليات اللغة تطرح نفسها فى ايطاليا لان لكل اقليم ، بل لكل ركن من اقليم ، لهجته الايطالية التى قد تستعصى على الاخرين . وقد كان للهجة فلورنسا هيمنة خاصة على اللهجات الاخرى لكونها مستخدمة فى الاعمال الادبية الرفيعة . كما ان الشمال كان اكثر تقدما من الجنوب الايطالى تكنولوجيا

واغنى منه اقتصاديا ولهذا كان للهجة الفلورنسية هيبة ونفوذ فى اجزاء ايطاليا الاخرى . وقد احس جرامشى وهو " الجنوبى " الناشىء فى جزيرة سردينيا بهذا النقص اللغوى . فبدأ وعيه السياسى من خلال الاحساس بالقهر الاقليمى والطبقى المنعكس فى اللغة ، فتبنى الاشتراكية كرد فعل فى اول الامر لوضعه (٣).

وعندما حصل جرامشى على منحة للدراسة الجامعية التحق بكلية الآداب فى جامعة تورينو وتخصص فى دراسة الالسنية وكان متفوقا ، الا انه فضل التفرغ للعمل السياسى على اتمام اطروحته . وكان استاذه المشرف ماتيو جيوليو بارتولى Matteo Giulio Bartoli (١٨٧٣ - ١٩٤٦) من المنتسبين الى مدرسة الالسنية التاريخية التى كانت ترى ، خلافا للمدرسة الالسنية الوضعية ، ان التحولات اللغوية لا تتم عبر طفرات استثنائية، وانما من خلال عمليات سيطرة جماعة لغوية تنشر نفوذها على جماعات مجاورة وتابعة كما تفعل لغة المدينة على لغة الريف ، واللغة المعيارية على اللهجة الدارجة ، ولغة الجماعة السائدة على التابعة . وقد قام بارتولى بتقديم مبادىء دراسة كيفية نشوء التجديد وانتشاره وكيف ان الاشكال والكلمات القديمة والمهجورة لاتبقى فى المركز وانما فى التخوم والمناطق المهجورة . ان اطر هذه المدرسة تشكلت فى اوروبا فى القرن التاسع عشر وعرفت فى تطورها بايطاليا باسم الالسنية الجديدة او الالسنية المكانية ، التى فسرت التحولات اللغوية عبر " اشعاعات التجديد " (٤).

ويرى الباحث الايطالى فرانكو لو بيبارو ان تصوير جرامشى للعلاقات بين المثقفين والجماهير وبين الثقافة المهيمنة والتابعة مستمد من تصوير الالسنية الجديدة للعلاقات اللغوية بين الاقاليم حيث يستخدم النفوذ لتحقيق القبول عوضا عن السيطرة بالقوة . ان هذه الالسنية بذلك تكون قد شكلت عند جرامشى البنية الفكرية التى جعلته يبلور مفهوم الهيمنة ويميز بين السيطرة بالنفوذ من خلال الكلمة او بالقوة من خلال البندقية . كما ان نفوذ المثقف على الجماهير وبالتالى هيمنة الحزب السياسى باعتباره المثقف الجماعى مستمدة نمطيا من الالسنية(٥). هذا طبعا لا يلغى وجود مصادر اخرى شكلت هذه المفاهيم او تقاطعت معها عند جرامشى ومنها دور الحزب الشيوعى الطليعى فى الماركسية ومفهوم الهيمنة عند لينين وخاصة قبل ثورة اكتوبر ، والذى كان شعارا شائعا قبل ذلك فى الحركة الاشتراكية الديمقراطية الروسية(٦).

لم تكن نظرة جرامشى الى اللهجات المحلية من كلمات واشكال قديمة نظرة حنين ولا تعال وانما كان يرى فيها تفاوتا فى التطور التاريخى وكان يطمح الى لغة موحدة فى الوطن الايطالى يتداولها ابناء الشعب ، ولا يحتكرها أبناء الطبقة السائدة ، لانه كان يدرك ان التفاوت اللغوى يعزز الطبقية الاجتماعية . وكان جرامشى داعيا الى تدريس اللغة المعيارية لا اللهجات الاقليمية لان ذلك سيفتح مجالا لابناء الاقاليم والطبقة الفقيرة ، فعدم امتلاك اللغة المعيارية يعيق من اللحاق بركب المجتمع عمليا كما ان الاحتفاظ برواسب بدائية فى هذه اللهجات يشوش امكانية تصور معاصر وتقدمى للعالم . وكان جرامشى يرى ان الاغراق فى المحلية خطر يجب تجاوزه من خلال تحول ثقافى (٧). (وبناء على هذا رحب جرامشى احيانا بادبيات مستمدة من خارج ايطاليا

كي تكسر جمود المحلية) . ولكن جرامشي تبنى موقفا معاديا من لغة عالمية لانه كان يرى ان شروطها التاريخية غير واردة وان لغة الاسبرنتو ليست دعوة اممية بل تشكيل اصطناعي لايرتكز على تفاعل اجتماعي وانما على رغبة البورجوازية في الاتصال لغرض متعتها او سفرها او عملها . والمسالة عند جرامشي حتى بالنسبة للغة الايطالية ليست فرض لهجة اقليم توسكاني كما دعا مانزوني باعتبارها اللغة النقية، وانما هي مسألة تفاعل اجتماعي تقوم فيه المدرسة بدور فعال من اجل التوصل الى لغة واحدة مشتركة لاتضع بعض افراد الوطن في موقع مفضل عن غيرهم . وقد تبنى جرامشي موقف اسكولي الذي دحض مانزوني مبينا كيف ان " حتى اللغة الوطنية لا يمكن خلقها صناعيا بامر الدولة فاللغة الايطالية تشكلت بنفسها وتتشكل بقدر ما تقوم الحياة المشتركة للامة باتصالات متعددة ووطيدة بين مختلف اقسام الامة ، وان انتشار لغة معينة راجع الى الفعالية الانتاجية للكتابات ، والتجارة والتبادل بين الناس الذين يتكلمون هذه اللغة المعينة . ففي القرن الرابع عشر حتى السادس عشر كان لتوسكاني كتاب مثل دانتي وبكاتشيو وبيتراك وماكيافيللي وجيوتشارديني الذين نشروا اللغة التوسكانية . وكان لها اصحاب مصارف ومصانع وحرفيون قاموا بنقل المنتوجات التوسكانية واسماء منتوجاتهم في كل ايطاليا . وفيما بعد تقلص انتاجها للمصنوعات والكتب وهكذا تقلص انتاجها اللغوي ايضا " (٨).

نرى مما سبق ومن كتابات اخرى لجرامشي انه لا يرفض مبدأ التوحيد اللغوي في ايطاليا لانه يرى اهميته ووجود الظروف التاريخية له . اما التوحيد اللغوي الكوني فيرى فيه طوباوية في غير اوانها، وان كان يعترف ضمنا ان " الوحدة " مطلب في كل الفعاليات التاريخية (٩) . وهو يرى ان هذا التوحيد لن يتم من فوق وبامر اداري وانما من خلال هيمنة وتفاعل مستمر وعلى المدى الطويل يعلى من اشكال ولهجات ومصطلحات ويلغي اخرى . ويبدو لي هذا التصور مرتبطا ارتباطا وثيقا بمفهوم محوري عند جرامشي وهو " حرب المواقع " الذي عرفه بانه غزو بطيء ذو نفس طويل يدور في خنادق مختلفة ويقابله حرب التحرك السريع والهجوم المفاجيء . ويرى جرامشي ان البنية الفوقية قد تعقدت ر واصبحت اشبه ما يكون بالخنادق الحربية، فهي لا تسقط مرة واحدة بل بفعل تراكمي يقوم بزعزعتها في مواقع متعددة ومختلفة، ويرى جرامشي ان نجاح هذه الحرب حاسم وان كانت تتطلب درجة عالية من التجانس والصبر(١٠) . ولابد ان نلاحظ تقاطع هذا التصور مع اليات الهيمنة والتحولات اللغوية فهي لاتتم بين ليلة وضحاها و انما توظف اختراقها التدريجي لثنايا الفكر والتعبير من اجل احداث تغيرات ألسنية ، وهي عندما تتأصل يصعب استئصالها . كما ان تجربة جرامشي الشخصية وقدرته من خلال جهد ارادي وصراع متواتر من تجاوز متعثر للهجة ساردينيا والتعبير بلهجة تورينو ، كما حللها الشاعر والمخرج السينمائي بيير باولو بازوليني (١١) ، تشير الى نقلة لهذا التغلب (على الانعزال الاقليمي وانخراطه في الجماعة الاكبر) من حيز الشخصي الى مجال الجماعي ، فهو يؤسس لمفهوم التجانس الوطني – الشعبي لا من خلال عقد اجتماعي ولا قمع فوقي بل من خلال هيمنة ذات طابع تقدمي اي تاريخي

القوم (الوطن - الشعب)

كان جرامشى لا يكف عن المقارنة ، بل كان يقول عن تخصصه : الالسنية التاريخية انها بالضرورة السنية مقارنة ، فليس هناك حواجز بلا ثغرات بين الشعوب [١٢]. وقد لاحظ جرامشى امرين فى التجربة الايطالية: اولهما فشل المد الثورى فيها، وثانيها تقوقع مثقفيها على انفسهم . فحاول ان يفهم جادا سبب الفشل الثورى من جهة وعلاقة هذا الفشل بظاهرة الثقافة الايطالية . فهو لم يعز هذا الفشل لاسباب اقتصادية صرف، فقد كانت الثورة الروسية مثالا باهرا لما اطلق عليه جرامشى " الثورة ضد رأس المال " ، حيث ان الثورة البلشفية اثبتت خطأ ماركس فى توقعه للثورة الاشتراكية فى الدول الاكثر تقدما صناعيا [١٣]. وتوصل جرامشى بعد رصده للتاريخ الايطالى ان هناك حلقة ناقصة فى تطور وطنه التاريخى وهى فشل البورجوازية بعد نشوئها فى ايطاليا فى توحيد الشعب حولها كما حدث فى فرنسا والمانيا مما خلق فى ايطاليا نموا متفاوتا بين الشمال والجنوب واستمر انعزال وتخلف الكثير من الاقاليم عن المشاركة الحقيقية فى الوحدة القومية [١٤] . ان نجاح الفاشية فى ايطاليا دفع جرامشى الى التساؤل عن الاسباب الموضوعية والمحلية لذلك فوجد بتحليلاته ان بالاضافة الى محدودية الطبقة العاملة نسبيا فى ايطاليا ووجودها فى منطقة محددة هى الشمال الغربى، فقد كان لابد لنجاحها ان تشكل تحالفا مع الفلاحين ومثقفى البورجوازية الصغيرة لتقاوم الحلف الكائن بين الصناعيين الشماليين والاقطاعيين الجنوبيين المعزز بقبول البورجوازية الصغيرة ، وهذه هى الكتلة التاريخية التى دعمت الفاشية . وكان جرامشى يرى ضرورة انشاء كتلة تاريخية مضادة تجمع الطبقات التابعة وتبنى استراتيجيتها من منطلق الوطنية الشعبية وغرضها تشكيل ارادة جماعية فالثورة لن تتم الا اذا انتفض الفلاحون ، ولهذا اهتم جرامشى بالمثقف العضوى الذى يمكن ان يقوم بدور تفكيكى للكتلة التاريخية السائدة والتى خدمها المثقف التقليدى بتحريف الطاقات الثورية للشعب من خلال هيمنة ايديولوجيات دينية او رجعية او انعزالية . ورأى جرامشى ان هناك ثغرة فى تطور ايطاليا التاريخى وهى غياب التجانس الثقافى فى ايطاليا والذى كان من المفروض ان تقوم بملئه البورجوازية الصاعدة، ولكن تعدد اللهجات والقطيعة بين المثقف والجمهور قد ادى الى خلق فراغ . اما فى بقية اوربا فقد قامت الحركة الرومانسية والاصلاح الدينى (البروتستانتية) بتلاحم بين المثقفين والشعب . ويفسر جرامشى الفشل الايطالى فى خلق قاعدة شعبية ذات طابع قومى متجانس لكون المد البورجوازى فى ايطاليا والذى نشأت بوادره فى عصر النهضة عاجزا عن الهيمنة ومكتفيا بقوته الاقتصادية ومفرزا مثقفين منقطعين عن الشعب . ولهذا يرى جرامشى ان الامة الايطالية كيان قانونى، اكثر منها واقع ثقافى ومدنى، يحس بها المثقفون والنخبة الحاكمة ولا يستشعرها العامة ، بل تربط العامة مفهوم " القومى " او " الوطنى "nazionale بالسائد المتحكم ولذلك ينطوى على تداعيات سلبية [١٥]. ولهذا وصله جرامشى بمصطلح شعبى Popolare لكى يعطيه بعدا ايجابيا وجماعيا .

يبدو لى ان مفهوم جرامشى للوطنى - الشعبى كما فى ترجمة تحسين الشيخ على[١٦]، او القومى - الشعبى كما فى ترجمة ضياء مجيد [١٧] ، مهم فى استيعاب مايرمى اليه جرامشى فى كتاباته عن الادب .

لماذا اصر جرامشى على هذا المصطلح ولماذا قدمه مركبا من كلمتين وموحدا بشارطة ؟ يقول جرامشى ان كلمة وطنى (او قومى)nazionale فى اكثر اللغات تكون مترادفة مع شعبىpopolare كما فى الروسية والالمانية والفرنسية اما فى ايطاليا فهما متمايزان ويكادان يكونان متضادين :

" فى ايطاليا المصطلح « وطنى » له معنى فى غاية التحديد الايديولوجى ، ولا يتطابق فى اى حال من الاحوال مع « شعبى » ، لان المثقفين فى ايطاليا بعيدون عن الشعب اى عن الامة . وهم مقيدون بتقاليد متحجرة لم تكسرها حركة شعبية قوية او سياسية وطنية ، من القاع . وهذه التقاليد التجريدية تستمد معرفتها من الكتب ... [ولهذا] فدلالة " وطنى " ترتبط فى ايطاليا ذهنيا بهذه التقاليد [المشار اليها] . وهكذا نجد استسهالا غبيا وخطيرا يصف كل ما يبتعد عن المفهوم التنقيبى البالى التى تتصف بها هذه التقاليد بمصطلح " ضد وطنى "[١٨].

هنا نجد ان " الوطنى " قد اخذ دلالة الاكاديمى بالمعنى السلبى ، اى بمعنى الجمود والتعالى ، ولهذا نجده واصلا مصطلح " وطنى " بمصطلح " شعبى " لينزل بهذه الثقافة المنفصلة عن جذورها الشعبية الى الناس . ولهذا فهو يقوم بعمليتين ويختزل مرحلتين فى الدعوة الى ثقافة وطنية - شعبية : اولاهما التجانس الوطنى / القومى (والذى كان المفروض ان تقوم به الثورة البورجوازية ولكنها لم تفعل) وثانيتهما تحويل هذا التجانس (غير الكائن فى حالة ايطاليا) الى طاقة ثورية ، اى من اجل مصالح الطبقة المسودة . ان هذا قد يفسر لنا ما قد يبدو تذبذبا فى مواقف جرامشى من المدارس الادبية . فهو احيانا يحبذ تيارا ما لمجرد كونه يكسر الجمود التقليدى اى يفتح ثغرة فى احتكار المثقفين التقليديين ، ومن ناحية اخرى قد يدين هذا التيار لعدم تعبيره عن مصالح الطبقة الثورية ولتعزيزه للكتلة التاريخية الفاشية ، اى الثورة المضادة . وهذا ما قد نلحظه عند قراءتنا لجرامشى عن المدرسة المستقبلية . فقد دعا زعيمها فيليبو توماسو مارينيتى (وهو من مواليد الاسكندرية) ليتحدث مع العمال ويعرض الاعمال المستقبلية ولكنه هاجمه فى رسالة شهيرة بعثها الى تروتسكى ، والتى نشرت فى كتاب تروتسكى الشهير «الادب والثورة» (١٩٢٣) بعنوان " رسالة الرفيق جرامشى عن المستقبلية الايطالية " ، والتى كثيرا ما حذفت عند ترجمة الكتاب [١٩].

ويمكننا ان ندرك اهمية الادب عند جرامشى من خلال فهمنا لرغبته فى خلق " قوم " ، لا « دولة » فقط، فى خلق وطن - شعب ، لا وطن - شركة . فالادب كغيره من الفنون يتميز بجاذبيته بالنسبة للقراء العاديين . فالانسان المتوسط يقرأ الرواية قبل ان يقرأ كتابا فى الفلسفة وغالبا لن يقرأ كتابا فى العلوم الطبيعية . فالفنون تشد المتلقى ولهذا فهى هامة عند جرامشى الذى كان يهمه تعبئة الجماهير واستقطاب المستضعفين . وبما أنه رأى فى تلك المرحلة من التاريخ الايطالى ، ان الجمهور يحتاج الى تجانس قومى وتوعية فكرية ، فقد

ركز على الادب اكثر من الفنون الاخرى لانه مرتبط بالخصوصية الايطالية حيث ان نسيجه هو اللغة ذاتها .
وهو يقول في دفاتر السجن :

" ومع هذا فهناك فارق كبير من الناحية التاريخية والثقافية بين لغة المكتوب او الشفوى وبين لغة الفنون الاخرى ، فاللغة الادبية مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياة جماهير الوطن ، وهى تتطور ببطء وبجزئية . ويمكن ان يقال ان لكل جماعة اجتماعية لغة خاصة بها ، ولكن يجب ايضا ان يلحظ ان (فيما عدا حالات استثنائية) هناك تبادلا وتلاحما مستمرين بين اللغة الدارجة وبين لغة الطبقات المثقفة . وهذا لايصدق على لغات الفنون الاخرى " (٢٠).

ويقوم جرامشي بتحديد اكثر لمفهوم القومى او الوطنى وعلاقته بالفنون وبصورة خاصة فنون القول التى هى اقرب الى الخصوصية القومية من الفنون التشكيلية او الايقاعية :

« من زاوية نظر التاريخ الثقافى .... هناك فرق بين الفن الادبى وبين الاشكال الاخرى للتعبير الفنى (التصويرى ، الموسيقى ، الاوركسترالى).... ان التعبير القولى له طابع محدد : وطنى - شعبى - ثقافى : فقصيدة لجوته ، فى الاصل ، لايمكن فهمها والاحساس بها تماما الامن قبل المانى (او من صار المانيا) ولا يمكن الفهم والاحساس بدانتى الا من قبل ايطالى مثقف ... الخ ..... ولكن تمثالا لميكيلانجلو ، مقطوعة موسيقية لفيردى ، باليه روسى، او صورة لرفائيل يمكنها ان تفهم بطريقة تكاد تكون مباشرة فن اى مكان فى العالم، حتى من قبل من ليسوا عالميين ، حتى لو لم يكونوا قد غادروا الدائرة الضيقة لمحافظتهم . ومع هذا، فالمسالة ليست بالبساطة التى قد تبدو بها فى الوهلة الاولى فالعاطفة الفنية التى يشعر بها يابانى .... امام تمثال مايكل انجلو او عندما يصغى الى لحن من الحان فيردى هى دون شك عاطفة فنية (وهذا اليابانى نفسه .... سيكون غير حساس واصم لو سمع قصيدة لدانتى ، شيللى او غوته وهى تقرأ بصوت عال ... او قد يعجب بفن الالقاء فحسب) ومع هذا فالعاطفة الفنية عند اليابانى .... لن تكون على درجة من الكثافة والنوعية لعاطفة ايطالى متوسط واقل كثيرا من ايطالى مثقف . وهذا يعنى ان هناك بعدا ثقافيا عميقا اكثر تحديدا بجانب او فى باطن اللغة العالمية للموسيقى والفن التشكيلى وغيرها وهو « الوطنى- الشعبى»(٢١).

كان جرامشى واعيا بوحدة البنية الفوقية وعلاقتها العضوية بالبنية التحتية ولكن هذا لم يمنعه من ادراك الاستقلالية النسبية للمجالات المتعددة فى البنية الفوقية ، وخصوصية الادوات التعبيرية . وهذا ما يجعل جرامشى موهلا اكثر من غيره ليقدم علم جمال ماركسى ، فهو ياخذ الفنون (والادب بصورة خاصة) جديا ولا يتعامل معها كافراز او صدى لاحداث اخرى . كما انه لا يفصل ، بل ينسق، بين الفنى والتاريخى. وقد حاول جاهدا ان يقوم بشىء اكثر عمقا من توظيف الادب للسياسة . لقد حاول أن يزامن بين ايقاع الحركة الادبية والحركة التقدمية . فهو اقرب ما يكون فى نزعته الى المؤلف الاوبرالى او الاوركسترالى : يتيح لكل آلة التعبير عن صوتها كى يوفق بينها فى سيمفونية لا تذوب فيها الاصوات المتعددة بل تتراسل وتتفاعل .

ومن هذا المنطلق - ان صح تحليلى - يقترب جرامشى من التوسير ، فهما يستبدلان الهرمية الصارمة بشىء من المرونة الافقية وان كان مفهوم التوسير (المأخوذ عن ماو بتصرف بسيط) يشذ عن جرامشى فى كونه ينطوى على ابراز تناقض ما فى مرحلة ما ، بينما الرغبة الكامنة عند جرامشى هى حياكة نسيج تتفاعل فيه كل هذه التناقضات . فعند جرامشى نحس بالنزوع الافقى ، اما عند التوسير فالهرمية قائمة مع امكانيات استبدال مكانة الرئيسى بالثانوى فى ظروف معينة اى بامكانية قلب الهرم على رأسه وليس استبداله بنموذج تتكافل فيه كل التناقضات فى سياق افقى .

ان القراءة السريعة والمستسهلة لجرامشى قد توقعنا فى اخطاء منهجية . يجب علينا ان نفهم لغته بكل دلالتها وان لانسقط عليه دلالاتنا المسبقة . فكل خاطرة كتبها يجب ان تقرأ فى سياقها ، وان تحدد الدلالة من مفاهيمها بكل ظلالها . وقد اكد جرامشى على اهمية ادراك الفروق بين مصطلح وآخر لانه كان معنياً باللغة ، مدركا احتمالات الالتباس والتحريف . وقد اصر على سبيل المثال لا الحصر على التمييز بين ما هو nazionale = قومى او وطنى ، وبين ما هو nazionalista = قوموى . ولان هذه المصطلحات قد تفقد دلالتها المصاحبة فساقدم ترجمتى لفقرة هامة مع الاصل :

Ma une cosa e` essere particolari, altra cosa predicare al particolarismo .. Nazionale, cioe, e diverso da nazionalista. Goethe era 'nazionale' tedesco, Stendhal "nazionale' francese ma ne l'uno ne l'altro nazionalista".

" شىء ان نكون ذوى خصوصية ، وشىء آخر ان نبشر بالخصوصية .... وبتعبير آخر فالوطنى يختلف عن القوموى . لقد كان جوته ، " مواطنا " المانيا وستاندال " مواطنا " فرنسيا ولكن لم يكن احد منهما قومويا "(٢٢) .

ولان كتابات جرامشى غير معقدة على عكس كتابات لوكاتش ، فمن السهل ان يقرأها كل من يجيد فك الخط ، لكننى ارى ان علينا - ولاء لفكره وامانة للعلم - ان نقرأه قراءة متمعنة ومتأنية مستطلعين النص الذى امامنا وكذلك النص الكامن بين سطور النص الحاضر ، او الرغبة المكنونة التى انطلقت منها هذه الكتابة. لقد علمنا التوسير فى قراءته لماركس ان نقرأ ما ظهر وما استتر فيه ، وهذا اجدر بنا عند قراءة جرامشى لان اعماله تشكل نصا مفتوحا من السهل جدا ان نستولى عليه ونخضعه لاسقاطاتنا واغراضنا - من السهل جدا ان نستبيح هذا النص ، لا لانه هش بل لانه منفتح على الآخر . ارجو ان اكون فى قراءتى لمنظوره للادب فى الجزء المقبل ، قد قمت بشرح اجتهادى ، لا تأويل تعسفى ، وان كنت مضطرة ان استنطق النصوص لانها ظرفية وجزئية كى استخلص المنظور الجرامشى للادب الذى تنطوى عليه هذه الكتابات .

الادب

اهتم جرامشى فى كتاباته عن الادب بدوره ووظيفته اكثر مما اهتم بتحديد طبيعته والتنظير فى جمالياته . ولانه كان عمليا ومهتما بالمعاش ومنخرطا فى السياسة ، كانت قضايا التلقى والتذوق والشيوع للاعمال الادبية تشغله ، اى انه اهتم بالجانب الاجتماعى للادب ، فركز وصده على استبطان ايديولوجيات النصوص الابداعية ودلالة انتشار بعضها بين الجماهير . ولكن اى تعامل مع الادب سواء كان سوسيولوجيا او جماليا لابد ان يحتوى على تصور ما للفن وللادب ، ضمنا او تصريحا .

ولو تاملنا فى ممارسات جرامشى النقدية وكتاباته عن الادب لوجدنا انه تعامل مع الادب الذى يسمى بالادب الرفيع ، والادب الشائع بين الناس الذى يعرف بالادب الجماهيرى ، والادب الذى يبدعه الخيال الشعبى الشفوى ويسمى بالادب الفولكلورى . ولم يدرس جرامشى هذه الاجناس لغرض رسم تراتيبها او استكشاف اصولها وانما للتوصل الى معرفة نفسية قرائها من جهة، والى التعرف على نوعيات الهيمنة التى تحتوى عليها من جهة اخرى . وقد كان جرامشى مميزاً ومدققا فلم يكتف بالادانة او الاستحسان ، بوضع عمل ما فى خانة تقدمى او رجعى ، وانما حرص على توضيح الفرق بين الجانب الذى يعزز القيم القديمة وبين ذاك الذى يمهد للقيم الجديدة ، وكان فى كل ذلك يطمح الى ثقافة انسانية واخلاقيات جديدة ولم يضح بالبعد الجمالى فى توصيفه لما يقدم . فلناخذ ما كتبه عن لويجى بيرانديللو مثلا (٢٣) :

" تبدو لى اهمية بيرانديللو فى كونها فكرية واخلاقية ، اى ثقافية اكثر منها فنية . فقد عمل على تقديم " جدل " الفلسفة الحديثة للثقافة الشعبية فى مقابل الطريقة الكاثوليكية - الارسطية فى ادراك " موضوعية الواقع " . ولقد فعل ذلك كما يمكن ان يتم على المسرح وبالطريقة التى يقدر عليها بيرانديللو . وهذا التصور الجدلى للموضوعية يبدو مقبولا من الجمهور لان ممثلين كبارا يقومون بتمثيله وبالتالى يتخذ صورة رومانسية ، صورة صراع ضد المسلمات المشتركة والاراء السليمة التى توهم بالتناقض ... (٢٤) وقد كان بيرانديللو اكثر تاثيرا كـ " مجدد " للمناخ الفكرى منه مبدعا لآثار فنية . وقد قام بدور اكبر من المستقبليين فى " زعزعة ضيق التفكير الاقليمى " لـ " الرجل الايطالى " مستحثا موقفا " نقديا " حداثيا فى مقابل الموقف " الميلودرامى " التقليدى للقرن التاسع عشر " (٢٥).

وهكذا نرى كيف ان جرامشى كان لايقيم العمل فنيا فقط ، بل قد يرى فيه وظيفة ثقافية تساهم فى تعديل وتطوير وعى الجمهور . ولكننا نلاحظ مما سبق ومن غيره من التعليقات والعروض انه حريص على ان لا يلتبس الجانب الفنى من العمل وقيمته ، بالجانب الايديولوجى . وهذا يعكس ارث جرامشى الجمالى فقد تاثر بمنظرين هيجليين فى النقد الادبى هما فرنشيسكو دى سانكتيس (١٨١٧ - ١٨٨٣) الذى انتقد الطبقة الليبرالية السائدة لفشلها فى التوجه الى الطبقات الشعبية والانخراط فى حياة الامة ، وبنديتو كروتشى

(١٨٦٦ - ١٩٥٢) الذى كان فيلسوفا اكاديميا واهتم بالجماليات والخصوصيات الفنية . وقد تبنى جرامشى موقف دى سانكتيس بينما احتفظ بكثير من مفاهيم كروتشى عن الادب[٢٦] . ومن المقولات الشائعة فى الاوساط الماركسية ان جرامشى فعل بكروتشى ما فعله ماركس بهيجل وما فعله انجلز بدوهرنج . ولكن هذه المقارنة لا تبوح بالكثير لان ما فعله ماركس بهيجل ليس محسوما ، وهو موضوع شائك يختلف حوله الكثيرون . ولكن اذا كان المقصود هو جعل هيجل يمشى على قدميه بعد ان كان يمشى على رأسه ، فهذا الانقلاب المجازى لا يوضح لنا حقيقة ما فعله جرامشى بكروتشى . صحيح ان غرامشى كتب كثيرا مناهضا وناقدا لكروتشى ،[٢٧] الا ان لغته النقدية لاتشير الى خروجه من معطف كروتشى تدريجيا ، كما فعل ماركس بمعطف هيجل ، ان صح تفسير التوسير . ويبدو لى ان جرامشى لم يدحض نقديا ولم يستنكر مفاهيم كروتشى حول ماهية الادب وانما نقل اهتمامه الى الجانب الاتصالى والاجتماعى . فهو لم ينكر ان فى التعبير الفنى بعدا فرديا ولكن اضاف ان هذه الفردية ليست ذاتية و انما عنصر فى مجتمع له تاريخ وعلاقات . وجرامشى لا ينكر اهمية الثابت فى عملية الابداع ولكنه يركز همه على المتحول . فمن الناحية الادبية على الاقل لا يقلب جرامشى كروتشى وانما يخرجه من عزلته وبرجه العاجى . وهو فى كثير مما يقول يتقاطع مع كروتشى :

" ان الفكرة لا تكون مؤثرة حتى يعبر عنها بشكل ما فنيا ، اى بخصوصية [٢٨] ".

ولم يدع جرامشى الى انشاء ادب جديد ، لانه كان مقتنعا بان الادب الجديد لن يكون نتيجة ارادة فنان او تعليمات حزب وانما نتيجة ثقافة جديدة . وهذه الثقافة لا تاتى بالهروب الى المستقبل وتخيل اشتراكيته وانما بمواكبة ومعايشة الثورة عندما تاتى . ولهذا فهو لا يطالب بفن جديد وانما النضال من اجل ثقافة جديدة ستفرز حتما ادبا معا . وفى الفقرة التالية تشير مفاهيم مثل تلاحم المضمون والشكل والحدسية باثر لغة كروتشى على جرامشى :

"من الواضح عندى انه من باب الدقة ان نتحدث عن صراع لـ " ثقافة جديدة " وليس عن " فن جديد " (بالمعنى المباشر) . وكى نكون دقيقين فقد لا يمكننا حتى القول بان الصراع هو من اجل مضمون فنى جديد منفصلا عن الشكل ، لان المضمون لا يمكن اعتباره تجريديا ومنفصما عن الشكل . ان النضال من اجل فن جديد يعنى النضال من اجل خلق فنانين جدد ، وهذا امر لا معقول حيث انه لا يمكن خلق فنانين اصطناعيا . علينا ان نتحدث عن صراع لثقافة جديدة اى لحياة اخلاقية جديدة لا يمكن ان تكون الا وثيقة الارتباط بحدس جديد بالحياة وروية الواقع ، وبالتالى بعالم مشتبك باحتمالات فنانين واحتمالات اعمال فنية"[٢٩].

يميزجرامشى بين رؤية الفنان ووظيفته وبين منطلقات السياسى ، حيث ان الفنان يتعامل مع الثابت والكائن بينما يعتبر السياسى ذلك رجعيا ، ويطالب جرامشى بعدم الحكم على الفنان كما لو كان سياسيا[٣٠]. كما ان جرامشى يؤكد على اهمية تعدد الاستراتيجيات وادراك ان فى كل استراتيجية مهما

كانت تقدمية جانبا ارتداديا [٣١]. اما نصائح جرامشى للادباء فلا تتجاوز الاشارة عليهم بالانغماس والالتصاق بشعبهم :

" عليه (الادب الجديد) ان يتمثل بالتفصيل ما هو كائن ، ولا يهم اذا ما كان ذلك سجاليا او بطريقة اخرى . ولكن ما يهم هو ان يمد جذوره فى تربة الثقافة الشعبية كما هى بذوقها واتجاهاتها وبعالمها الاخلاقى والفكرى حتى عندما تكون متخلفة وتقليدية " [٣٢].

ويرى جرامشى ان الهوية الجمالية للعمل الفنى لا تمنع ، بل تتجاور مع دراسة موقف العمل الابداعى من الحياة ، على شرط ان لايصبح هذا الموقف معيارا لجمالية العمل وقيمته :

" ان المبدأ القائل بان المفروض النظر الى الخاصية الفنية للعمل الابداعى ، لا تنفى على الاطلاق من رصد مجموعة المشاعر والمواقف تجاه الحياة الموجودة فى العمل الابداعى نفسه . وما لايجوز هو فكرة ان جمال العمل هو فى مضمونه الاخلاقى والسياسى وليس فى شكله، والذى يلتحم المضمون المجرد به مشكلا وحدة" [٣٣].

ويستطرد جرامشى فى رسالة كتبها الى زوجته عام ١٩٣٢ حول الموضوع قائلا انه قد يعجب بعمل جماليا وليس ايديولوجيا او العكس ، مما فتح ابواب التلقى فلم تعد تقتصر على الجانب الفنى :

" ربما قمت بتمييز بين الاستمتاع الجمالى والتقييم الايجابى ، اى بين الحماس لعمل فنى لذاته وبين الحماس الاخلاقى الذى اقصد به مشاركة طوعية فى عالم الفنان الايديولوجى . ويبدو لى هذا التمييز صحيحا وضروريا . فيمكننى ان اعجب برواية «الحرب والسلام» لتولستوى من وجهة نظر جمالية دون الموافقة على مضمونها الايديولوجى . ولو اجتمع العاملان ، فستكون رواية تولستوى كتابى المفضل واخذتها معى فى كل مكان . وهذا يصدق ايضا على شكسبير وجوته " [٣٤].

لماذا درس جرامشى الادب الجماهيرى من روايات بوليسية ومسلسلات سردية ؟ ولماذا قام بدراسة الفولكلور ؟ السبب الاساسى ان هذه الاعمال الرائجة مؤشر لما يقبل عليه العامة والطبقات المهيمن عليها ، وبما ان هذه الطبقات هى محط انظار الثوريين وجمهورهم المحتمل، فقد عكف جرامشى على توصيف ما يشد هذا الجمهور ويجذبه واسباب ذلك . فهى بشكل ما دراسة غرضها التعرف الانثروبولوجى على الجماهير وتفسير ذوقهم وحساسيتهم . وواضح فى ذهنه ان من يريد ان يغير ما بقوم فليعرفهم جيدا اولا ، وهذا جزء من مبدأ يكاد يكون بديهيا . فمعرفة الواقع الانسانى خطوة اولى فى تغييره . ولكن لماذا اختار جرامشى الادب ولم يختر انماط الاستهلاك او طقوس الزواج ..... الخ ؟ يبدو لى ان جرامشى اختار الادب لانه مجال تمارس فيه القصدية والارادية والاختيارية ، وهو فى رغبته فى التغيير كان يبحث عن المساحات التى يمكن ان يقبل عليها العامة طوعا ، لا بالترهيب او بالقوة ، فقد كان يبحث عن استرداد الهيمنة من الطبقة السائدة . وبحثه فى الفولكلور كان ايضا من منطلق فهم انتشاره وتوزعه وما يعكسه من استمرارية العناصر المنقرضة

فيه واعاقتها عن تقبل رؤى مستمدة من الواقع والحاضر . ففى الفولكلور كان جرامشى يرى فلسفة العامة وتصورهم للعالم(٣٥) . ولكن غرض جرامشى لم يكن انتهازيا ليربح شريحة من الشرائح المسحوقة ، بل كان حقا غرضا نبيلا من اجل هذه الشرائح المقهورة ، فعوضاً عن فلسفتها التلقائية التى تفتقد التنسيق وتعوض بدلا ان توجه ، كان غرامشى يامل فى تصور للعالم محاك من خيوط فكر المغلوب على امرهم ومصاغ بشكل يساهم فى خلاصهم وتحققهم . ولم يكن جرامشى يريد ان يستبدل ذوقهم الشعبى بالذوق المتعالى ، وانما كان يحلم بادب رفيع يتواصل مع الشعب كما فعل الادباء الروس الكبار ، وكان جرامشى يرى ان كل الاجناس الادبية حتى السوقية التى يقبل عليها القراء بلا جهد يمكن ان تستخدم ابداعيا وترتفع فنيا ، كما فعل ادجار آلان بو بالقصة البوليسية (٣٦) وديستويفسكى بالرواية المسلسلة :

" ان مقالة فلاديمير بوزنر تقول بان روايات ديستويفسكى مستقاة ثقافيا من الروايات المسلسلة مثل تلك التى كتبها يوجين سو . ومن المفيد ان نتذكر هذا الاستقاء عند الكتابة عن الثقافة الشعبية لانها تبين كيف ان بعض التيارات الثقافية (نوايا وهواجس اخلاقية ، حساسيات ، ايديولوجيات .... الخ) يمكن ان يكون لها تعبيران ثنائيان : التعبير الميكانيكى عن مكيدة مثيرة (كما عند سو وآخرين) والتعبير " الشاعرى " (كما عند بلزاك وديستويفسكى ، والى حد ما فيكتور هوجو) " (٣٧).

ويحاول جرامشى ان يفهم متعاطفا لماذا يختار المقهورون بعض انماط القراءة والتسلية مثل قصص المغامرات والمباريات الرياضية، وهو يفسر ذلك على اساس انها تقدم لجمهورها ما يعوضها عن رتابة وخواء حياتها فهم يتوقون الى مغامرات " جميلة " ومسلية مستبدلين بها المغامرات " البشعة " المفروضة عليهم من خلال شروط وسياقات لم يشاركوا فيها (٣٨).

وخلاصة القول ان جرامشى كان يصبو الى ادب معلم ولكن من خلال فنيته وادبيته ، لا من خلال سلطته وتوجيهه :

" الفن هو معلم من حيث كونه فناً وليس لكونه " فنا معلما " لانه فى هذه الحالة يصبح لا شىء ولا يمكنه ان يعلم شيئا " (٣٩).

دانتى نموذجاً

لم يستهدف جرامشى، فى كتاباته عن الأدب، إنشاء نظرية نقدية متكاملة يمكن الرجوع اليها لتنوير مجال الدراسات الأدبية المتخصصة، ومع هذا، يمكن استخلاص مبادئ ومقومات النقد الأدبى، عنده، من الدراسات التطبيقية التى قام بها وأهمها دراسته عن الأنشودة العاشرة من الكوميديا الإلهية (الجحيم) لدانتى، وهى الدراسة الأكثر اندراجا فى النقد المتخصص.

انشغل جرامشى بمعالجة دانتى، فى اواخر العشرينيات ومطلع الثلاثينيات عندما كان فى السجن. وعلى

رغم عدم توفر المراجع والدوريات الأكاديمية لديه فقد نجح جرامشى فى كتابة دراسة متميزة تأخذ شكل شذرات متعددة ومتواصلة من دفاتر السجن (الدفتر الرابع: الفقرة ٧٨- ٨٨) ، كما تعرض لدانتى فى خمس رسائل أكثرها تفصيلاً الرسالة المؤرخة ١٩٣١/٩/٢٠ الموجهة إلى تانيا أخت زوجته.

ان ما يقدمه جرامشى غير مصاغ بشكل دراسة أكاديمية مستكملة، لأن كتابته عن الموضوع تأخذ شكل ملاحظات ومساجلات مع نقاد دانتى. وهى اقرب إلى مناورة مبهرة منها إلى أطروحة تأسيسية، ولكن هذا لا ينافى كونها تطرح أسساً وتتضمن مبادئ توضح لنا توجه جرامشى النقدى.

وقبل أن نبدأ بتحليل نقد جرامشى لدانتى كى نستخرج استراتيجيته ومنهجه، علينا أن نعى الدرس الأول الذى نتعلمه منه فى كتابته بحثاً من هذا النوع تحت ظروف القهر والاعتقال. إن ظروف السجن القاسية لا تسمح بأكثر من تسجيل خواطر أو استراداد ذكريات أو إفضاء تأملى على أحسن تقدير، ولكن جرامشى، بإرادته الاستثنائية، تناول موضوعاً صعباً مثل كوميديا دانتى التى تفترض، عند دراستها، توفر مكتبة غنية بالمراجع والفهارس والدراسات النقدية المتخصصة. فالكتابة عن دانتى كما عن شكسبير أو المعلقات تكاد تستحيل دون ركائز التحليل والشروح السابقة عليها. وأول ما يعلمنا جرامشى فى تناوله لدانتى، تحت هذه الملابسات المربكة والقاهرة، هو أمكان تجاوز الحصار، فكرياً، للإسهام ببحث جاد فى فرع تخصصى على الرغم من عدم استكمال عدة البحث وجهاز التحليل. بل إن جرامشى قام بتوظيف النقص لصالح البحث، فقد تحرر من الكم التراكمى النقدى الذى كثيراً ما يعيق البصيرة ويقف حاجزا يمنع النفاذ إلى النص الإبداعى ذاته ويستبعد الرؤية النقدية البديلة والأصيلة، لأنه يزيح الباحث عن الموضوع الاساسى ويدخله فى الموضوع المشتق منه وفى متاهات الخطاب النقدى. ففى حالة جرامشى لا ينتقص من الدراسة ومستواها غياب بعض المراجع المتعارف عليها، لأنها ليست بحثاً يطمح إلى الإلمام بكل ما كتب بقدر ما يطمح إلى تقديم بديل نقدى ينبع من رؤية جرامشى المتكاملة للإنسان وتاريخه، والتى يمكن اختزالها بكلمة «العضوية».

وكثيراً ما نجد الاعتماد الكلى على المراجع والوثائق الأكاديمية يشلّ إمكانيات الإبداع النقدى. وأحياناً لا نجد فى العديد من الدراسات النقدية المعاصرة إلا اتخاذ مواقع فى معارك نقدية والقيام بتحالفات منهجية عوضاً عن معاناة النص الأبداعى ومحاولة سبر غوره. ولهذا يصبح النص ذريعة، وليس هدفاً، فى كثير من الممارسات النقدية الراهنة. إن ما فعله جرامشى فى إضاءة نص شديد التركيب، دون أن يمتلك ترف مكتبة منظمة، يوازى ما فعله إيريك أورباخ فى كتابه الشهير المحاكاة : تصوير الواقع فى الأدب الغربى (١٩٤٦)، حيث ألف كتابه وهو فى استنبول بعيداً عن المراجع المعتادة، بل ان مصادر البحث من أمهات النصوص الأدبية التى رجع إليها لم تكن متوفرة لديه إلا فى طبعات شعبية غير محققة. ومع هذا فقد كتب كتاباً يعتبر منعطفاً هاماً فى النقد الأدبى الغربى المعاصر. وقد لمح أورباخ فى تذييله للكتاب إلى أن أمكانية تأليف عمل شامل الرؤية ككتابه أتيحت بسبب غياب أجهزة النقد الأكاديمية التقليدية.

ولكن هذا لا يعنى أن أورباخ أو جرامشى كانا مغامرين. فكلاهما كان مؤهلاً للقيام بالدراسة ومسلحاً بأدوات النقد الأدبى ومدرباً فى حقل الأسلوبية واللغويات، إلا أنهما وجدا نفسيهما فى ظروف لا تتيح لهما مراجعة كل ما أثير حول الموضوع، ولهذا لا نجد عندهما هوامش واستطرادات الاكاديميين. وفى حالة جرامشى، فقد كان عازفاً عن الأسلوب الأكاديمى بغلوه وانكفائه. ولكنه لم يكن يستسهل النقد. فقد كان يؤمن بضرورة القراءات المتعددة للنص حتى عند المتخصص فى المادة، فالقراءة الاولى فى عرفه ليست إلا قراءة استكشافية تقدم العالم الثقافى والعاطفى للكاتب، وعندما يكون ذلك العالم بعيداً زمانياً أو مكانياً، فقد لا تتيح هذه القراءة الأولى لوحدها الكشف الاستطلاعى. أما القراءات التالية فتفتح آفاق وأعماق العمل.[٤٠] كان جرامشى يريد أن يحيى الموضوع ويثيره أكثر من أن يصل إلى فصل حاسم يؤدى إلى منظومة نظرية. فقد كان يشك شك أى ممارس صادق فى الجانب الشمولى من النظرية.

وعلى الرغم من مزاج جرامشى اللا أكاديمى، فقد كان يحترم الإسهام التخصصى، ولهذا طلب من تانيا أن ترسل بحثه لمتخصص فى دانتى وهو أومبرتو كوزمو (مؤلف كتاب شهير بعنوان دليل دلتى) ، وكان استاذا لجرامشى فى جامعة تورينو . وقد اشار جرامشى الى رد كوزمو فى رسالة ، وكذلك فى الدفتر الرابع من دفاتر السجن (الفقرة ٨٦). وقد أعجب الأستاذ كوزمو بتحليل جرامشى وإن كان له تحفظات وأشار إلى الاستزادة من مقالات معينة، إلا أن جرامشى لم يهتم بإتمام البحث حسب تعليمات أستاذه لأن البحث لم يكن له أولوية عنده بالإضافة إلى ظروف لا تسمح له بذلك.[٤١]

وأما أسلوب جرامشى فى طرح أفكار وملاحظات دون الرغبة فى إتمام الدراسة وتحويلها إلى بحث أكاديمى فيقترب من أسلوب نيتشه فى المعالجة - على الرغم من اختلاف منطلقاتهما الفكرية. فهو أسلوب لا يعنى بدحض الآخر دحضا نهائيا، بقدر ما يعنى بزعزعة مصادراته ومسلماته. وهو تكتيك لا يسعى إلى الفوز بالكلمة الأخيرة فى شرح دانتى بقدر ما يسعى الى الكشف عن عيوب المقولات الشائعة والكشف عن ثغرات فيها وطرح بدائل لها ، دون القيام بعمل موسوعى يعيد قراءة دانتى من جديد. وهذه المقاربة للموضوع - الناتجة عن ظروف السجن من جهة ومن أولويات الالتزام من جهة ثانية ومن شخصية جرامشى التى تمقت لتحذلق الأكاديمى من جهة ثالثة - هى الوجه النقدى لمفهوم حرب المواقع الذى صاغه جرامشى فى مقابلة حرب المواجهة التقليدى. فهنا الغرض ليس سحق الآخر لأنه من المحال أن يقوم شخص واحد بتغيير مسيرة لنقد الأكاديمى، ولكن من الممكن والحاصل أن يقوم بقراءة ما لدانتى تكشف عن قصور القراءات الراهنة والسائدة، وتقترح بديلاً اخر. وفى هذه الحالة كان المطلب تفكيك نفوذ المفكر والمنظر كروتشى، بصورة خاصة، والذى تغلغلت أفكاره فى النقد الأدبى، وذلك من خلال نص يعتبر ساحة مساجلة ومحك للمعارك التأويلية، وهو العمل الأكبر فى الأدب الايطالى: الكوميديا الإلهية.

لماذا اختار جرامشى الأنشودة العاشرة من الجحيم بالذات؟ من الصعب التكهن بذلك لأن جرامشى لم يشر

إلى سبب اختياره. إن هذه الإنشودة معروفة ومن أكثر الأنشودات تأويلاً وتشريحاً؛ فهي دون شك مختبر لأي قراءة جديدة. ومن المرجح - في تقديري - انه اختارها لأنها تتمحور حول شخصيات لا تدرك الحاضر، وعليه فإشكالها الفكري يتوازى مع مشكلة تغييب الواقع أو إشكالية الإيديولوجية في مفهومها الماركسي. فحسبة الشخصيات في هذه الحلقة من الجحيم تمنعها من معرفة الجاري حالياً تماما كالإيديولوجية التي تحجب الواقع. ولا بد أن تكون مسألة التغييب الإيديولوجي ملحة على جرامشي حينذاك حيث فشل الحزب الثوري في التعبئة الثورية في تلك المرحلة، ودراسات جرامشي في الأدب تشير، كلها، الى رغبة كامنة في معرفة سبب انصراف الجماهير عن الثورة وعدم انخراطها في الحزب الشيوعي. ولهذا قد يكون هذا الهاجس هو الذي دفع جرامشي إلى اختيار هذه الأنشودة بالتحديد؛ كما أن تحليله كله لتمفصل الأنشودة يركز على حل لغز عدم إدراك الحاضر عند أهل الجحيم.

ويمكن تلخيص الأنشودة العاشرة في أنها زيارة دانتي للحلقة السادسة من الجحيم برفقة دليله الشاعر فرجيل حيث يلتقيا بأتباع الفيلسوف أبيقور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق . م .) وهم في مقابرهم. وكان ينتسب هؤلاء الهراطقة إلى مذهب الفيلسوف اليوناني الذي دعا إلى التمتع بالملذات لأن ليس بعد الموت حياة اخرى . وفي هذه الأنشودة يتحدث دانتي مع فاريناتا - وهو من أقطاب حزب «الجبليين» المعارض لحزب «الجلف» الذي كان ينتمي دانتي إليه - ومع كافالكانتي، وهو والد الشاعر جويدو صديق دانتي الحميم. والأنشودة عبارة عن حوار بين دانتي وفاريناتا عن الصراع الحزبي في فلورنسا، الذي يقطعه تساؤل كافالكانتي عن ابنه جويدو، وعندما يرد دانتي مستخدماً صيغة الماضي يتصور الوالد خطأ أن ابنه قد توفي فيسقط متألما في قبره. وبعدها يستمر الحوار بين دانتي وفاريناتا فيتنبأ الأخير بنفي دانتي، ثم يشرح له- ردا على استفساره - كيف أن الموتى يعرفون المستقبل دون الحاضر. عند ذاك يطلب دانتي من فاريناتا أن يعلم كافالكانتي بأن ابنه ما زال حياً. [42]

كان يمكن لجرامشي أن يستثمر التصاق هذه الأنشودة بفلورنسا وتاريخها الحزبي ويركز على الجانب السياسي، ولكنه آثر ان يتعامل مع الأنشودة باعتبارها نصاً ادبيا، لا مرجعا سياسياً. ويعارض جرامشي، في هذا المجال، قراءة فينتشينزو موريلو Vincenzo Morello للأنشودة العاشرة لأن الأخير يرى فيها انشودة سياسية في المقام الأول. أما جرامشي فيرى أن هذه الأنشودة سياسية ككل الأنشودات في الكوميديا ولا تتفوق على غيرها في البعد السياسي، ولكن موريلو يزعم هذا ليوفر على نفسه عناء التفكير؛[43] فهو يريد أن يقدم تفسيراً سياسياً فيجمع بشكل مبتسر بين ما هو معروف عن الانتماء السياسي لدانتي وموضوع الأنشودة. فقد فسر موريلو عدم تأثر فاريناتا بموت زوج إبنته جويدو المفترض ، إلى كونه توفي عام ١٢٦٤، وذلك ثلاث سنوات قبل رجوع عائلته إلى فلورنسا وخمس سنين قبل خطبة جويدو لإبنته. ويدين جرامشي ساخراً هذا الناقد لأنه لم يلتزم بالنص بل خرج عنه مستدعيا ومقحماً معلومات من السيرة الذاتية لفاريناتا.

أما بكاء كافالكانتي - والواضح من السياق أنه على ولده - فيفسره موريلو على أنه بكاء على الحرب الأهلية في فلورنسا مما يجعل غرامشي يطلق عليه «التفسر الغبي».(٤٤).

وهنا نجد جرامشي شاجباً هذا الناقد لسببين : أولاً لإقحامه الجانب السياسي غير المذكور نصاً، وثانياً لعدم فهمه لأبعاد السياسة في العصور الوسطى. أما السبب الأول فهو يؤكد لنا اهتمام جرامشي بالبعد «المادي» للنص أي بالمعطى الحرفي له. هذا دون شك لا يمنع من قيام المتلقي بإتمام ما أضمر في النص، ولكنه لا يعني إضافة ماهو خارجه من باب الإسقاط. فجرامشي لا يرفض التأويل ولكنه يدين التلوين النابع من حشو النص بمعلومات مستقاة من خارجه. وأما السبب الثاني فيرتبط بكون جرامشي يرى في دانتي عنصرا تقدمياً يغفل عنه ولا يتعاطف معه الناقد اليميني موريلو. لقد وجد جرامشي إرهاصات التقدمية عند دانتي في دعوته إلى تحجيم دور الكنيسة السياسي ونقل سلطاتها إلى اتحاد امبراطوري علماني. كما أن دانتي ساهم، من خلال استخدامه للغة الإيطالية في عمله الفذ، إلى نشر ما سانده جرامشي من ثقافة قومية - شعبية. (٤٥) وكان غرامشي يرى في دانتي مثقفاً وسيطياً ساهم في أعماله بالانفتاح على مفهوم الإنسان الجديد.(٤٦)

وقد انصب هم جرامشي على زعزعة مقولات كروتشي الذي انطلق من دراسات دي سانكتيس عن دانتي، لأن خطهما كان سائدا في النقد الأدبي خاصة والفكر عامة. وركيزة فلسفة كروتشي الجمالية هي التمييز بين لحظتين متباينتين : الفكر والعمل. والأولى تنقسم عنده بدورها إلى الفن والمنطق. وفي العلاقة التبادلية بين هاتين اللحظتين تتشكل الروح بمفهومها الهيجلي. وكي نفهم ما يقوم به جرامشي في تحليله للانشودة علينا أن نعي إيمانه بتواشج الفكر بالفعل، لا تباينهما؛ وهنا وجه آخر من مبدأ العضوية عند جرامشي. ولهذا فهجوم جرامشي على مقولات كروتشي الجمالية، في كثير من كتاباته، يرجع الى ادراكه العميق أن هذا الموقف الإستيطيقي ينبع من أرضية مثالية هيجلية يسعى هو إلى إزاحتها. فهنا يمكننا أن نرى كيف يقوم جرامشي بالعمل السياسي من خلال النقد. إنه لايقوم به من خلال معالجة الجانب السياسي في النص الإبداعي أو صبغ سياسة العصور الوسطى بألوان صراعات زمانه، وإنما عن طريق موارب، حيث يقوم بتفكيك مقولات جمالية ونقدية تستمد فعاليتها من الانخراط في فكر متعالٍ ومتسامٍ.

عكف جرامشي على الربط - في فهم هذه الأنشودة - بين الجانبين الدرامي والشعري، بحيث لا يتسنى للمعنى أن يكتمل إلا عند تلاحمهما العضوي. أما دي سانكتيس وكروتشي فقد فصلا بين هذين الجانبين ومنحا الجانب الشعري أولوية، على حساب الجانب الدرامي. وكثيراً ما يعبر جرامشي عن الجانب الدرامي بمصطلح « البنية» والجانب الشعري بمصطلح «الغنائية». وهو يرى أن الاقتصار على الجانب الشعري الغنائي لا يمكن أن يؤدي إلى فهم دانتي، لأن الإطار الدرامي هو الذي يعطي للشعر دلالته السياقية. يقول جرامشي:

«لن نرى في عذاب الهالكين في تلك الحلقة حدثا عند عدم أخذ دراما كافالكانتي بعين الاعتبار. فالبنية

هى التى تؤدى الى تقييم جمالى دقيق للأنشودة حيث يتمثل كل عقاب فى حدث» [٤٧].

وليست المسألة هنا - كما قد يجمع فكر البعض - «بنيوية» جرامشى، بل هى رفضه للفصم بين ما هو معمارية الكيان النصى وما هو الدفقة الشعرية . إنه يتعامل مع النص على اساس أنه نسيج لا يمكن فصل سداه عن لحمته، بينما درج حينذاك النقد السائد ذو النزعة الرومانسية التعبيرية على التركيز على التدفق الشعرى واستبعاد درامية التركيب. وجرامشى يقدم هنا مثالا آخر لعضويته حيث يرفض إبراز الجزئى على حساب الكلى، إذ يراهما فى حالة تشابك عضوى. ومن هذا المنطلق ندرك لماذا يعيب جرامشى على الناقد دى سانكتيس قوله أن دانتى يقدم ملامح شخصية فاريناتا، من خلال الشعر ثم من خلال البنية.[٤٨] إن اعتراض غرامشى نابع من كونه لا يرى فى هذين البعدين - الشعر والبنية - مستويين متمايزين ومتعاقبين، بل يرى فيهما تلاحما متزامنا.

ان المعضلة الدرامية للانشودة، حسب تعبير جرامشى، مشارة ايحائيا وليست مقدمة مباشرة.[٤٩] وقد فشل الكثير من النقاد فى إدراكها لأنهم لم يربطوا بين كافالكانتى وفاريناتا ودانتى فى مشهد درامى موحد. [٥٠] ويرى جرامشى عند تحليله الشيق للنص أن دانتى يستمر فى محادثة فاريناتا، لا من أجل التزود بمعلومات بل ليحل العقدة التى قطعت الحوار بينه وبين كافالكانتى. وعندما يدرك دانتى تباين قدرة الهالكين، إذ يجهلون الحاضر ويعرفون المستقبل، حينذاك يخبر محادثه بأن جويدو مازال حياً. ويمكن تكثيف مسار الأنشودة باعتباره سوء فهم لا يصحح تواً بل يشرح سببه ثم يصحح. فهنا نجد جرامشى مركزاً على التمفصل الدرامى: العقدة وحلها، اكثر من موضوع الحديث. فهو يرى أن استمرار الحوار لا ينطلق من الرغبة فى استكشاف الجانب السياسى بقدر ما هو وسيلة لحل معضلة إدراكية (جهل الحاضر)، وما يترتب عليها من مشكلة وجدانية (إحساس دانتى بالذنب تجاه كافالكانتى الذى تصور أن ابنه قد فارق الحياة). ويقول جرامشى بعد تحليله الوافى:

«المقطع البنائى ليس إذن بنية فحسب، بل أنه شعر وعنصر ضرورى فى دراما الحدث»[٥١]

ويذيل جرامشى نتائجه هذه بما يتوقعه من اعتراض. فقد يقال انه يقوم بتحليل ما هو غير معبر عنه أى أنه لا يحلل ما يقال بل مواضعات قوله أو بنية القول. وهنا يميز جرامشى بين الإيجاز والحذف عند دانتى وبين الاستبعاد والرقابة عند أديب مثل مانزونى الكاثوليكى المحافظ. فعند دانتى يمكن استنطاق دلالة المحذوف واستكمالها من خلال السياق أو البنية الدرامية أى من خلال ما هو وارد وعينى فى النص وإن لم يكن مباشراً. أما عند مانزونى فدافع الحذف هو الكبت لا الإيجاز. ويربط جرامشى بين هذا «الغموض» عند دانتى وبين تغطية الوجه للدلالة على الألم المفرط كما يحدث فى الفن التشكيلى. وحينذاك يكون رفض رسم ملامح العذاب ليس قصوراً بل تقنية فنية لإطلاق سراح خيال المتلقى. [٥٢] وفى هذا يستبق جرامشى الأديب الإيطالى إيتالو كالفينو الذى يربط بين الرؤية المواربة والشاعرية فى أمثولة رأس الميدوزا. [٥٣]

إن اهتمام جرامشي بالسياق المعماري والتركيب الدرامي لم يصرفاه عن الاهتمام بفقه اللغة وتاريخ مفرداتها . وهو يسير، في هذا، في خط المفكر الإيطالي الكبير فيكو.[٥٤] وقام جرامشي بتحليل نحوي ولغوي للبيت ٦٣ المحوري من الانشودة والذي ترد فيه صيغة الماضي عند جواب دانتي على سؤال كافالكانتي: [٥٥]

٥٨ قال [والد جويدو كافالكانتي] وهو يبكي : «إذا كنت تزور هذا المحبس الأعمى بفضل عبقريتك السامية، فأين ابني؟ ولماذا هو ليس معك؟

٦١ قلت [دانتي] له : « أنا لا اجئ من تلقاء نفسي: إن من ينتظر هناك [فرجيل] يقودني إلى هنا، وربما كان ابنك جويدو يحتقره».

والبيت الأخير من المقطع الثلاثي الأخير (بيت ٦٣): «وربما كان ابنك جويدو يحتقره»

Forse cui Guido vostro ebbe a disdegno

شديد التعقيد من ناحية التركيب والدلالة. وقد قام جرامشي بتحليل نحوي وصرفي للبيت ليزيح جوانب الالتباس. يرى جرامشي أن الغرض الحقيقي من سؤال كافالكانتي عن عدم اصطحاب دانتي لجويدو هو الاستفسار عن الابن، وليس عن التمايز بين الشاعرين. وكان النقاد قبل ذلك يركزون في قراءاتهم على كلمتي «عبقرية سامية» altezza d'ingegno و«يحتقر» disdegno ليفسروا تخلف جويدو عن هذه الرحلة وعلاقة ذلك بموقفه من فرجيل. ويرى جرامشي أن المقطع يتمحور على صيغة فعل الماضي «كان» ebbe التي تفسر هدف السؤال. فليس المطلوب الرد على الفارق الجمالي والفلسفي بين شاعرين يؤذن لأحدهما بالمعراج ولا يؤذن للآخر، وإنما الغرض من السؤال هو التعرف على مصير جويدو الابن.[٥٦] وواضح مما سبق أن هم جرامشي ليس الشرح النصي الشائع في المدارس الفرنسية، والمعروف بتعبير explication de texte حيث تعالج كل كلمة من ناحية معناها وموقعها، وإنما التركيز على ما هو محوري في السياق، أي أنه يضع يده على تفصل النص؛ فهناك بؤرة تكثف الدلالة وهي بيت القصيد. ويمكننا أن نتوصل إلى وجود تراتبية في النص متضمنة في نهج جرامشي. وهذه التراتبية تنبع من تركيب النص وليست مسبقة عليه. وأما انشغال النقاد بمفردات مثل «العبقرية السامية» و«الاحتقار» فراجع إلى قوة وهيمنة ووقع هذه الكلمات في اللغة عامة ، على عكس مفردة «كان» التي تبدو باهتة وغير مثيرة في العادة، إلا أنها تصبح في السياق الدرامي للأنشودة وفي بنيتها الحوارية مركزاً دلالياً. هنا العضوية لا تعني تساوق المفردات بل هرميتها؛ حيث يوضع الثقل على كلمة قد تبدو حرفياً تابعة لغيرها، إلاأنها تتحكم في المعنى الأشمل. إن هذا التفاوت في المحورية بين مفردة وأخرى يجعل أحيانا من كلمة أقل إشعاعاً وتوهجاً من غيرها، أي كلمة خافتة وثانوية، مركزاً يضئ المعنى.

ويجدر بنا، قبل اختتام الجزء الأخير من هذه الدراسة، التشديد على أمرين : اولهما أن جرامشي كان يرى

أن للمثقف العضوى التقدمى رسالة حتى عند ممارسته للنقد الأدبى المتخصص. ففى فقرة هامة من كتاباته فى السجن دعا غرامشى، صراحة، إلى نقد أدبى علمى ينطلق من طليعية الطبقات المهيمن عليها، والذى يعارض النقد الأدبى السائد المرتبط بالطبقة المهيمنة، وهذا بدوره يكشف أن النقد مهما كان متخصصاً فله بعد طبقى. يقول جرامشى:

«يبدو لى أن أحسن طريقة لتقديم هذه الملاحظات عن الأنشودة العاشرة بالضرورة سجالياً: بدحض النقد الكلاسيكى المتهافت مثل نقد راستنباك، وإقامة الدليل بشكل عنيف ومتفجر حتى إن كان غوغائياً بأن ممثلى الجماعة الاجتماعية التابعة بإمكانها أن تقهر علميا وبذوقها الرفيع مثقفين قوادين مثل راستينباك» (٥٧)

والامر الثانى الذى يذكر، فى هذا الصدد، ويستحق منا كل تأمل، هو أن جرامشى عندما كان يكتب عن الأدب الرفيع كان يفكر ويربط بين هذا الأدب والفكر الشعبى. فقد ساوق جرامشى بين رؤية أصحاب الجحيم للمستقبل وعدم رؤيتهم للحاضر بالفكر الفولكلورى، حيث يكون المتنبئ فاقد البصر عادةً، كما فى شخصية تايريسيس العراف الإغريقى، أو كما فى شائعة الفتاة الإيطالية التى تنبأت بتاريخ نهاية الحرب العالمية الأولى ففقدت بصرها.(٥٨) كما ربط جرامشى بين أدب الصفوة مثل بيت شعر من الكوميديا الإلهية والتعبير الطفولى بالدهشة أمام لعبة. (٥٩) وكل هذا يدل على حساسية معينة تفكر دائماً بما يعادل الأدب الرفيع فى الفن والفكر عند عامة الشعب. وتمارس هذه الحساسية أقصى درجات التخصص وهى واعية بما يترتب على إسهامها من علاقات تآلفية أو تعارضية مع الصراع الطبقى الراهن ومع قضايا الإنسان وتحريره.

الهوامش

1- Antonio Gramsci, Lettere dal carcere (Torino: Einaudi 1965), pp.57-60.
2- Antonio Gramsci, Letteratura e Vita nazionale (Torino: Einaudi ,1966), pp.10-11.
3- Tom Nairn, "Antonu su gobbu" , Approaches to Gramsci, edited by Anne Showstack Sassoon (London: Writers and Readers Publishing Society, 1982) p. 161-
4- David Gorgacs and Geoffrey Nowell -Smith "Introduction" in Antonio Gramsci, Selections from Cultural Writings (London: Lawrence and Wishart, 1985) , p. 164-
5- Ibid. , p. 165-

6- Joseph V. Femia, Gramsci's Political Thought (Oxford: Clarendon Press, 1987) p. 257-

7- Gramsci, Letteratura e vita nazionale, pp.197-204.

8- Gramsci, Selections from Cultural Writings, pp. 28-29.

9- Ibid.,p. 26-

10- Maria -Antonietta Macciocchi, Pour Gramsci (Paris: Seuil, 1974), pp. 22-93.

11- Pier Paolo Pasolini, "On Gramsci's Language", Approaches to Gramsci, pp. 180-185.

12- Gramsci, Selections from Cultural Writings, p. 181-

13- Antonio Gramsci, Selections from the Political Writings 1910-1920 (Londom : Lawrence and Wishart, 1977), PP. 34-37.

14- Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks (New York: International Publishers, 1971), pp. 52-120.

15- Gramsci, Selections from Cultural Writings, pp. 196-286

١٦- كارلوس سالينارى وماريو سبينيلا ، فكر جرامشى : مختارات ، تعريب تحسين الشيخ على (بيروت : دار الفارابى ، د.ت).

١٧- انطونيو جرامشى ، " الطابع اللاقومى - اللاشعبى للادب الايطالى " ، ترجمة ضياء مجيد ، الكرمل ٣٣ (١٩٨٩) ، ص ١٧٧ - ١٨٨.

18- Gramsci, Selections from Cultural Writings, pp. 208-209.

19- Antonio Gramsci, Selection from Cultural Writings, pp. 46-54. (on Futurism).

20- Ibid., p. 120-

12- Gramsci, Letteratra e vita nazionale, p. 25-

22- Antonio Gramsci, Gli intellecttuali (Roma: Rinuiti), p. 91-

٢٣- بالرغم من ان كتاباتغجرامشى عن مسرح بيرانديللو قد ترجمت الى العربية : انطونيو غرامشى "مسرح بيرانديللو " ترجمة ضياء مجيد الكرمل، ٢٨ (١٩٨٨) ، ص٢٠٨ -٢١٥ ، غير ان فيها اخطاء كثيرة وخطيرة مما دفعنى الى ترجمة النص بنفسى عن الاصل .

24- Gransci, Letteratura e vita nazionale, p.47.

25- Ibid., 52-

26- Leonardo Salamini, The Sociology of Political Praxis: An Introduction to Gramsci's Theory (London : Routledge and Kegan Paul, 1981) , pp. 203-214.

27- Antonio Gramsci, II materialismo storico (Roma: Riuniti, 1971).

28- Gramsci, Gli intellecttuali, p. 91-

29- Gramsci, Selections from Cultural Writings, P. 98-.

٣٠- ساليناري وسبينيلا ، فكر غرامشي : مختارات ، ص٥٥

31- Gramsci, Selections from Cultural Writings, p. 101-

32- Ibid., p. 101-

33- Ibid., p. 108-

34-Ibid., p. 108-

35- Ibid., p. 189-

36- Ibid., p. 370-

37- Ibid., p. 375-

38- Ibid., p. 374-

٣٩- سالينارى وسبينيلا ، فكر غرامشى ، مختارات ، ص٢٥٣.

40- Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, a cura di Valentino Gerratana (Torino: Einaudi, 1975), pp. 729-730.

†41-Antonio Gramsci, Selections from Cultural Writings, PP. 149-150

٤٢ - من الواضح أن دانتي تمكن من إدراج تنبؤات في عمله لأنه كتبه حوالي عام ١٣٠٧ مصورا معراج الشاعر في عام ١٣٠٠ وقد تم نفي دانتي عن فلورنسا عام ١٣٠٢.

43- Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, pp. 522-523.

44- Ibid., pp. 524- 525-

45- Ibid, pp. 2350-

46- Ibid., p. 734-

47- Ibid., p. 517-

٤٨- كتب دى سانكتيس مقالته عن هذه الأنشودة فى ١٨٦٩ ويمكن مراجعتها فى ترجمتها الإنجليزية فى الفصل الرابع من الكتاب التالى:

F.De Sanctis, On Dante (Madison: University of Wisconsin Press, 1957), pp. 53-86.

49- Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, p.518

50-Ibid., p.518.

51-Ibid., P.519.

52-Ibid, pp. 519-520

53-Italo Caluino, Six Memos for the Next Millennium (Cambridage, MA: Harvard Universty Press, 1988), pp. 3-29.

٥٤- راجع دراستين لفيكو عن دانتى فى :

M.Fubini & E.Bonora, Antologia della critica Dantesca (Torino: Petrini, 1968), pp. 53-58.

٥٥- دانتى أليجييرى، الجحيم، ترجمة حسن عثمان (القاهرة: دار المعارف ، ١٩٥٩)، ص ١٨٣.

56-Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, p. 521-

57-Ibid.,P. 529-

58-Ibid., P. 527-

59- Antonio Gramsci, Selections from the Cultrual Writings, p. 28-

المحور الثالث

فى الفكر والممارسة

د. نصر حامد ابو زيد

الايديولوجية الوسطية التلفيقية
فى فكر الشافعى

الشافعى (١٥٠ ٢٠٤ هـ) والاشعرى (ت : ٣٣٠ هـ) والغزالى (ت : ٥٠٥ هـ) ثلاث شخصيات هامة فى تاريخ الثقافة الاسلامية عامة والفكر العربى خاصة . وترجع اهميتهم الى تاسيس الوسطية التى يرى كثيرون انها اهم خصائص التجربة العربية الاسلامية فى التاريخ ، وهى الخصيصة التى تتجسد فيها " الاصالة " التى يتحتم على المجتمعات العربية والاسلامية الاحتماء بها فى صراعها ضد اعدائها الساعين الى القضاء عليها . واذا كانت مسالة الصفة " الجوهرية " الثابتة محل نزاع وخلاف ، فان الثابت تاريخيا ان الشافعى قد اسس " الوسطية " فى مجال الفقه والشريعة ، واسس الاشعرى الوسطية ذاتها ، ولكن فى مجال العقيدة ، اما الغزالى فقد اسسها فى مجال الفكر والفلسفة اعتمادا على تاسيس كل من الشافعى والاشعرى . ولا غرابة فى الامر على كل حال فالغزالى شافعى المذهب فى الفقه ، اشعرى المذهب فى العقيدة ، وكلا المجالين - مجال الفقه ومجال العقيدة - مجال اصولى ، قد يسميان " الشريعة والعقيدة " وقد يكونان " اصول الفقه " و " اصول الدين ".

ويعود الى الشافعى فضل الريادة فى هذا المجال بما انه الاسبق تاريخيا ، وهى الريادة التى تجعله مؤسسا لهذا التيار الفكرى بكل دلالاته الاجتماعية والسياسية . والذين يريدون ان يجعلوا من هذا التيار الخاص حاكما على الثقافة والتاريخ والواقع يستندون الى " اصولية " الشافعى من جهة، والى سيادة الاشعرية وتوفيقية الغزالى من جهة اخرى . ولعل الكثيرين منهم لايدركون ان اسبابا تاريخية - اجتماعية اقتصادية سياسية - هى التى دفعت بهذا التيار الى موقع السيادة والسيطرة ، وان تغير الظروف والملابسات كان يمكن أن يدفع تيارا آخر . ومعنى ذلك ان القول بجوهرية " الوسطية " واعتبارها سمة من سمات الفكر الاسلامى

والثقافة العربية قول يحتاج للمراجعة بكشف بعده الايديولوجي ، بما انه قول يرفع تيارا فكريا ذا سمات وملامح ايديولوجية - في سياقه التاريخي الاجتماعي - الى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الثابتة الراسخة . ولا يتأتى هذا الكشف الا ببيان الطبيعة الايديولوجية لذلك التيار الوسطي التوفيقي التراثي اولا ، حتى يتعرى من ثياب القداسة التي البست له في تاريخنا الثقافي والعقلي.

وتعتمد هذه الدراسة - منهجيا - على تحليل الافكار والكشف عن دلالتها اولا ، ثم الانتقال الى مغزاها الاجتماعي السياسي - الايديولوجي - ثانيا . وبعبارة اخرى ستكون الحركة من الداخل الى الخارج ، من الفكر الى الواقع الذي انتجه ، وذلك لتجنب مزالق التحليل الميكانيكي - الانعكاسي - اذا كانت الحركة المنهجية من الخارج الى الداخل . ومن الطبيعي والمنطقي ان يوضع فكر الشافعي في السياق الفكري العام للعصر الذي انتجه من جهة ، وفي سياق المجال المعرفي الخاص - مجال اصول الفقه - من جهة اخرى . ان اطروحات الشافعي لاتفهم حقيقة الفهم بمعزل عن الصراع الفكري الذي كان محتدما بين " اهل الرأى " و"اهل الحديث " في مجال الفقه والشريعة ، ولا يمكن لهذا الصراع بدوره ان يفهم حق الفهم الا في سياق الصراع الفكري على مستوى العقيدة بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة. وهذا الصراع المركب يحيل من داخله الى صراع اخر مركب ايضا يدور على مستويين : مستوى ظاهر هو مستوى الصراع الشعوبي بين العرب والفرس خاصة ، وهو صراع كانت له ابعاده الثقافية والفكرية الواضحة ، فضلا عن تجلياته الضمنية في اشكال الصراع الفكري المشار اليها . والمستوى الاخر هو مستوى الصراع الاجتماعي - الاقتصادي السياسي - الذي كان يتخذ في الغالب شكل الصراع الفكري الديني ، ويتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينية.

واذا كان فقه الشافعي ، او بالاحرى اصوله الفقهية ، تتركز في اربعة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، فانه في ترتيبه لهذه الاصول كان دائما يؤسس اللاحق منها على السابق ، فالسنة تتأسس مشروعيتها - اي بوصفها مصدرا ثانيا للتشريع - على الكتاب وبأدلة منتزعة من منطوقه او مفهومه . ويكاد القارئ لكتابات الشافعي ان يجزم ان تأسيس السنة هم من هموم مشروعه الفكري ، ان لم يكن بالفعل همه الاساسي ، لذلك لايجب ان يغيب عن بالنا المغزى العام للقب الذي اطلق عليه - ناصر السنة - من حيث انه يشير - بدلالة المخالفة - الى تيار فكري آخر لايعطي للسنة المركز الثاني في الاصول التشريعية او العقائدية. لذلك لم يكتف الشافعي بتأسيس السنة على الكتاب ، بل حاول تأسيسها على انها جزء عضوي في بنائه من الوجهة الدلالية. واذ يصبح الكتاب والسنة بناء عضويا دلاليا واحدا يمكن للشافعي بناء الاجماع عليه ، فيصبح نصا تشريعيا يكتسب دلالته من دلالة النص المركب من الكتاب والسنة . ويأتي الاصل الرابع والاخير في اصول الشافعي - القياس / الاجتهاد - ليصبح استنباطا من النص المركب من الاصول الثلاثة السابقة.

والحقيقة ان هذا الترتيب للادلة ترتيب يعتمد في الاساس على تحويل " اللانص " الى مجال « النص »

وتدشينه نصا لايقل فى قوته التشريعية وطاقته الدلالية عن " النص " الاساسى الاول ، القرآن ، وآلية تحويل " اللانص" إلى " نص" ، وما تؤدى اليه من تضييق مساحة الاجتهاد / القياس ، بربطه بوثاق النص ربطا محكما ، آلية لاتخلو من مغزى ايديولوجى ، فى السياق التاريخى لفكر الشافعى وفى فكرنا الدينى الراهن على حد سواء . وسنحاول فى تحليلنا العينى لنصوص الشافعى الكشف عن تلك الدلالات ، لكن الاهم فى سياق هذا التمهيد أن نؤكد ان تحليلنا لاصول الامام اصلا لايعنى الفصل بينها بقدر ما يعبر عن ضرورة منهجية.

اولا : الكتاب

ا - " الكتاب " وتاصيل العروبة

لماذا كانت " عربية " القرآن فى حاجة الى دفاع ؟ سؤال يتبادر الى الذهن وهو يتابع مناقشة الشافعى للرأى القائل بان فى القرآن بعض الالفاظ ذات الاصول الاعجمية . وفى دفاعه عن القرآن ، وانكاره التام والمطلق ان تكون به الفاظ غير عربية ، يبدو الدفاع منصبا على اللغة العربية ذاتها وانكار ان يكون قد دخلتها الفاظ اجنبية . ويذهب الشافعى خلافا لما استقر عليه الرأى فى عصره الى ان الالفاظ التى يقال انها غير عربية هى فى الواقع الفاظ عربية ، وان القائلين بغير ذلك جهلوا هذه الالفاظ اساسا فتوهموا انها ليست عربية . ويطرح الشافعى فى هذا السياق فكرة اتساع اللسان العربى اتساعا يجعل من المستحيل الاحاطة به ، الا للانبياء . يقول :

" ولعل من قال : ان فى القرآن غير لسان العرب وقبل ذلك منه ، ذهب الى ان من القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب . ولسان العرب اوسع الالسنة مذهبا ، واكثرها الفاظا ، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه انسان غير نبى ، ولكنه لايذهب منه شىء على عامتها حتى لايكون موجودا فيها من يعرفه . ولاعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند اهل الفقه ، لاتعلم رجلا جمع السنن كلها فلم يذهب منها عليه شىء " (١).

واذا كانت اللغة العربية على مثل هذا الاتساع الذى لايمكن لانسان استيعابه - الا ان يكون نبيا - فان مهمة تفسير القرآن تصبح مهمة عسيرة ، طالما ان القرآن بمثابة صورة مصغرة جامعة للغة عربية على مستوى المفردات وعلى مستوى التراكيب ايضا . واذا كان الشافعى لم يستطع ان يدرك ما فى تصوره للغة العربية من تناقض يؤدى الى استحالة عملية التفسير ، فما ذلك الا انه كان يدافع عن نقاء اللغة العربية - وعن العروبة من ثم - من خلال انكاره لوجود الدخيل فى القرآن . وعلاقة المشابهة التى يعقدها الشافعى فى النص السابق بين العلم باللغة والعلم بالسنن علاقة لاتخلو من دلالة تكشف عن طبيعة المشكل الذى يحاول الشافعى حله . فاذا كان تفسير القرآن فى ظل تصوره المشار اليه للغة يبدو صعبا ، ان لم يكن مستحيلا ، فان السنة - التى

لايمكن لاحد استيعابها وحده ايضا - تقلل الى حد كبير من تلك الصعوبة ، وتجعل المستحيل ممكنا . وهكذ تصبح السنة بمثابة لغة ثانوية ، تساعد في اطار اللغة العامة - اللسان العربي - على امكان فهم النص القرآني ، وتتاسس من ثم مشروعيتها لافي كشف دلالة القرآن فحسب ، بل في تشكيل الدلالة ايضا .

ومن اللافت للانتباه ، ان الموقف الذي اتخذه الشافعي من مشكل وجود الاجنبي في القرآن وفي اللغ موقف وسطي تلفيقي يقع بين طرفين : يذهب احدهما الى وجود ما كان في الاصل اجنبيا من الالفاظ في القرآن ، وهذا هو اتجاه كثير من مفسري التابعين وعلى رأسهم عبد الله بن عباس الذي عاصر النبي ودعا ل بالفقه في الدين وبعلم التأويل[٢] والاتجاه الثاني ينكر انكارا تاما وجود ذلك في القرآن ، لاعلى طريق الشافعي ، بل على اساس ان وجود الاجنبي يتناقض مع وصف النص لنفسه بانه عربي ، وبانه بلسان عربي مبين . اما طريقة الشافعي الوسطية التلفيقية فتذهب الى ان هذه الالفاظ محل الخلاف هي من الالفاظ التي تتفق فيها لغات وألسنة مختلفة ، دون ان تكون قد انتقلت من لسان امة الى لسان امة اخرى . وتبدو التلفيقية واضحة في محاولة التوسط بين الاتجاهين على غير اساس ، وهي بذلك وسطية تختلف عن الوسطية التوفيقية الحقة ، التي تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها . وهذه الطريقة الاخيرة هي التي يعبر عنها ابو عبيد القاسم بن سلام (ت : ٢٢٤ هـ) حيث يقول :

«وان هذه الحروف اصولها اعجمية كما قال الفقهاء (يعني المفسرين) الا انها سقطت الى العرب فاعربتها ، وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها ، فصارت عربية . ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب ، فمن قال انها عربية فهو صادق ، ومن قال عجمية فهو صادق » [٣].

لكن مشكل لغة القران يتجاوز ارتباطه باللغة العربية النقية الخالصة من اية تاثيرات اجنبية او كلمات دخيلة ، اي يتجاوز " اللسان العربي " الى تحديد اللغة او اللغات التي نزل بها القرآن من بين لغات اللسان العربي العديدة . وطبقا لحديث متواتر مشهور ، فقد نزل القرآن على " سبعة احرف " طال النقاش والجدل حولها ، وحول طبيعتها . وقد انتهى الطبري- بعد مناقشة مستفيضة للاراء والمرويات الكثيرة في الموضوع - الى ان الحروف السبع ليست الا لغات (لهجات) سبع من اللسان العربي حددها بان خمسا منها من لسان العجز من هوازن: سعد بن بكر ، وجشم بن بكر ، ونصر بن معاوية ، وثقيف ، واللغتان الاخريان لغتا قريش وخزاعة [٤] . واذا كان القرآن الموجود بين ايدينا اليوم يخلو من سمات ومظاهر التعدد اللغوي المشار اليه في حديث الاحرف السبعة ، فما ذلك - فيما يقرر الطبري - الا لان الامة :

" ... ..امرت بحفظ القرآن ، وخيرت في قراءته وحفظه باي تلك الاحرف شاءت ... فرأت - لعلة من العلل اوجبت عليها الثبات على حرف واحد - قراءته بحرف واحد ، ورفض القراءة بالاحرف الستة الباقية...." [٥].

ومعلوم ان الحرف او اللغة التي ثبتت القراءة عليها هي لغة قريش ، وذلك بناء على التعليمات التي

اصدرها الخليفة الثالث عثمان بن عفان الى اعضاء اللجنة التى كونها لتثبيت القراءة بعد الخلافات التى تواترت انباؤها فى قراءة النص ، والتى وصلت الى حد التكفير المتبادل .

لم يتعرض الشافعى - فيما قرأنا له - لمسالة الاحرف السبعة، ويبدو ان السبب وراء ذلك ان الخلاف حولها كان قد حسم على النحو الذى صاغه الطبرى (٧). هذا بالاضافة الى ان النص كان قد ثبتت قراءته بلسان قريش ، الامر الذى يسوغ لنا افتراض ان دفاع الشافعى عن نقاء لغة القران من الاجنبى الدخيل لم يكن دفاعا عن اللسان العربى كله فحسب ، بل كان بالاضافة الى ذلك دفاعا عن نقاء لغة قريش وتاكيدا لسيادتها وهيمنتها على لغات اللسان العربى . والحقيقة ان هذا الموقف لايخلو من انحياز ايديولوجى للقرشية التى أطلت براسها اول ما اطلت - بعد نزول الوحى - فى الخلاف حول قيادة الامة فى اجتماع السقيفة . ولا نغالى اذا قلنا ان تثبيت قراءة النص - الذى نزل متعددا - فى قراءة قريش كان جزءا من التوجيه الايديولوجى للاسلام لتحقيق السيادة القرشية . وفيما يتصل بمذهب الشافعى فانه لايتركنا للتخمين ، بل يعبر عن انحيازه للقرشية بطرائق متعددة : فهو اولا يحتفى احتفاء خاصا بالمرويات التى تؤكد فضل قريش على الناس كافة (٨) ، وهو ثانيا لايكتفى بالاتفاق مع جمهور علماء اهل السنة بحصر الخلافة فى قريش دون غيرها من القبائل العربية ، بل يذهب - فيما يروى عنه تلاميذه - الى أن الامامة قد تجىء من غير بيعة ان كان ثمة ضرورة ، وان كل قرشى علا الخلافة بالسيف وأجتمع عليه الناس فهو خليفة ، فالعبرة عنده فى الخلافة امران : كون المتصدى لها قرشيا ،وإجتماع الناس عليه سواء اكان الإجماع سابقا على اقامته خليفة كما فى حال البيعة ، ام كان الاجتماع تاليا لاستيلائه على السلطة بقوة السيف وغلبة الشوكة(٩).

لكن اهم صور التعبير عن انحياز الشافعى للقرشية انه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذى تعاون مع الامويين مختارا راضيا ، خاصة بعد وفاة استاذه الامام مالك بن انس (١٧٩هـ) الذى كان له من الامويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه(١٠). وموقف الامام ابى حنيفة (١٥٠ هـ) الرافض لادنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه - يكشف الى اى حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين الا ان يكونوا من مؤيديه وانصاره بشكل مباشر (١١). سعى الشافعى على عكس سلفه ابى حنيفة واستاذه مالك الى العمل مع الامويين ، فانتهز فرصة قدوم والى اليمن الى الحجاز وجعل بعض القرشيين يتوسطون له عنده ليلحقه بعمل ، فاخذه الوالى معه وولاه عملا بنجران (١٢) .
واذا كان موقف مالك وابى حنيفة من النظام العباسي لم يختلف كثيرا عن موقفهم من الامويين ، فان الشافعى كره منهم تخليهم عن " العروبة " - التى كانت سمة بارزة للنظام الاموى - واستنادهم الى الفارسية ، الامر الذى يبرز لنا النزوع العصبى عند الامام ، ويفسر لنا الدفاع السابق عن نقاء النص - ونقاء اللسان العربى من ثم - من آفة الدخيل الوافد من الالفاظ. ومما له دلالة فى هذا الصدد ان رحيل الشافعى الى مصر تلى استيلاء المامون على السلطة بعد صراعه الدامى مع اخيه الامين ، وهو الصراع الذى وجدت فيه الشعوبية

الثقافية والفكرية تعبيرها العسكرى . تولى المامون السلطة سنة ١٩٨ هـ ، ورحل الشافعى الى مصر سنة ١٩٩ هـ ، وكان إختيار مصر بالذات لان واليها فى ذلك الوقت كان قرشيا هاشميا (١٣).

واذا كان الفقهاء ورجال الحديث ينفرون عادة من المتكلمين - ومن المعتزلة بصفة خاصة - فان كراهية الشافعى لهم تكتسب فى السياق المشار اليه ابعادا تتجاوز مجرد النفور من الطريقة او المنهج . واذا كان الامام مالك على سبيل المثال قد اكتفى بعدم قبول مروياتهم فان الشافعى لم يكن يكفيه بالاضافة الى ذلك النهى عن الاشتغال بعلم الكلام ، بل قال:

حكمى فى اصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد ، ويحملوا على الابل منكسين ،ويطاف بهم فى العشائر والقبائل ، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، واخذ فى الكلام ... روى الربيع عنه انه قال : لو ان رجلا اوصى بكتبه من العلم ، وفيها كتب الكلام لم تدخل كتب الكلام فى تلك الوصية (١٤).

ومن الطبيعى، وقد اخرج الشافعى كتب علم الكلام من نطاق العلم ، الذى حصره فى العلم بالكتاب والسنة ، ان يتضاعف نفوره من النظام العباسى ، ومن المامون خاصة الذى تبنى المذهب الاعتزالى وحاول ان يفرضه على العلماء ، ويجعله مذهبا للدولة . وهكذا تتداخل العروبة بالقرشية وتتوحد كلتاهما بالمنحى الفكرى المحافظ الذى يرفض العقلانية وينفر من التفكير المنطقى الاعتزالى .

وقد ادى تاكيد الشافعى للعروبة النقية الخالصة للقران الى نتائج لاتخلو من دلالة فى ارائه الفقهية التفصيلية ، اذ يصر الشافعى على ان قراءة السورة الاولى من القرآن - الفاتحة او ام الكتاب - شرط ضرورى لصحة الصلاة . ويتجاهل الشافعى هنا موقف المسلمين من غير العرب والذين لم يتعلموا العربية بعد ، ويعجزون عن قراءة الفاتحة بالصورة التى يشترطها الشافعى. والحقيقة ان موقف الشافعى لايفهم الا اذا وضع فى سياق الصراع الفكرى على مستوى علم الفقه بينه وبين فقه الامام ابى حنيفة . وعلى عكس الشافعى العربى الارومة القرشى الانتماء كان ابو حنيفة من اصول فارسية ، وعلى عكس نفور الشافعى من علم الكلام ومن المشتغلين به ، كان لابى حنيفة باع فى ذلك العلم ، بل ساهم فيه برسالة " الفقه الاكبر " وللتسمية دلالتها بصرف النظر عن الاراء والمواقف التفصيلية التى كان يتبناها . ولقد ذهب ابو حنيفة الى جواز قراءة الفاتحة باللغة الفارسية فى الصلاة لمن لايقدر على قراءتها بالعربية ، بل ذهب الى ان القراءة بالفارسية - او بغيرها من اللغات بالطبع - يجعل الصلاة صحيحة ، سواء كان المصلى عاجزا عن القراءة بالعربية ام كان غير عاجز ، وان كانت القراءة فى الحالة الثانية مكروهة فحسب (١٥). فى مقابل هذا الموقف يبدو تشدد الشافعى فى اشتراطه مجموعة من الشروط لصحة القراءة - ولمشروعية الصلاة من ثم - بالاضافة الى ضرورة القراءة بالعربية ، فلابد من البسملة ، ولابد من تتابع الايات وفقا لترتيبها ، ولو نسى المصلى او سها فلم يبدأ قراءته بالبسملة او اتى بآية قبل اية ، فان الصلاة تكون باطلة مالم يبدأ القراءة من جديد بداية من البسملة ولو اعاد ما نسيه دون مراعاة الترتيب بطلت الصلاة :

" وان اغفل ان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وقرأ من الحمد لله رب العالمين حتى يختم الصورة ، كان عليه ان يعود فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى ياتى على السورة ... ولا يجزيه ان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم بعد قراءة الحمد لله رب العالمين ، ولابين ظهرانيها حتى يعود فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم يبتدئ ام القرآن فيكون قد وضع كل حرف فى موضعه . وكذلك لو اغفل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ثم قال مالك يوم الدين حتى ياتى على اخر السورة . وكذلك لو اغفل الحمد فقط ، فقال رب العالمين عاد فقرأ الحمد وما بعدها ، لايجزيه غيره حتى ياتى بها كما انزلت . ولو اجزت له ان يقدم منها شيئا عن موضعه او يؤخره ناسيا اجزت له اذا نسى ان يقرأ آخر ايه منها ثم التى تليها قبلها ثم التى تليها ، حتى يجعل بسم الله الرحمن الرحيم آخرها ولكن لايجزى عنه حتى ياتى بها بكمالها كما انزلت [١٦].

هذا الحرص من جانب الشافعى - والذى يصل الى التشدد وتكليف ما لايطاق بالنسبة لغير العربى يبدو على السطح خلافا فقهيا فى الفروع دون الاصول ، ولكنه يشير بطريقة دلالية الى مستوى اعمق من الخلاف الايديولوجى بين نهجين فى التعامل مع النص ومع الواقع فى نفس الوقت يبدو الخلاف حول طبيعة النص هو المحرك الباطنى للخلاف الفقهى حول القراءة فى الصلاة بغير العربية . انه خلاف حول " هوية " النص القرآنى ، هل هو المعنى وحده ام المعنى متلبسا بالالفاظ ، وعلى صحة الافتراض الاول يمكن للترجمة ان تحل محل الاصل وتجزئ عنه ، وهو فيما يبدو الموقف الضمنى الذى ينطلق منه ابو حنيفة . اما الموقف الذى ينطلق منه الشافعى ويذود عنه فهو التلازم بين اللفظ والمعنى ، واعتبار العربية - بكل ما يلتبس بها من ايديولوجيا حللناها فيما سبق - جزءا جوهريا فى بنية النص ، لكنها ليست العربية المتعددة اللهجات ، بل العربية التى اختصرت فى القرشية.

٢- الدلالة بين العموم والخصوص

كان من الطبيعى ان يكون للخلاف الشافعى / الحنفى حول بنية النص تاثيره على تصور كل منهما للكيفية التى يمكن بها استخراج الدلالة . ويبدأ الشافعى حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه ان الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات او النوازل التى وقعت او يمكن ان تقع فى الحاضر او فى المستقبل على السواء[١٧] . وتكمن خطورة هذا المبدأ فى انه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى ، وما زال يتردد حتى الان فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله . وهو المبدأ الذى حول العقل العربى الى عقل تابع ، يقتصر دوره على تاويل النص واشتقاق الدلالات منه ، سواء كانت تلك الدلالات مشروعة ام كانت غير مشروعة . ومن الضرورى الاشارة هنا الى ان هذا المبدأ لم يؤسسه الشافعى للمرة الاولى ، او لم يكن اول مؤسسيه كما ذهب الى ذلك بعض الدراسين ، والاحرى القول ان الشافعى اعتمد على استقراره وان بشكل ضمنى فى بنية الثقافة ، ثم اعطاءه صياغته النهائية الحاسمة التى كفلت له السيطرة

والسيادة.

تشير الشواهد التاريخية الى ان الخوارج كانوا اول من رفع مبدأ الاحتكام الى كتاب الله، بما يعنيه من تضمن لمبدأ احتواء القرآن على حلول لكل المشكلات واجابات لكل الاسئلة . لكن القراءة المتأنية للشواهد تكشف ان المبدأ كان من طرح الامويين فى موقعة " صفين "، اذ رفعوا القرآن على اسنة السيوف حين اوشك جيش على على الانتصار عليهم . وحين انتهى امر التحكيم الى ما انتهى اليه من تحكيم الرجال، لم يدرك الخوارج حقيقة الخدعة الايديولوجية ، وظلوا يتمسكون بالمبدأ حتى بعد ان كشف لهم على ان " الكتاب لاينطق وانما ينطق به الرجال"(١٨) . وقبل ذلك كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التى يكون الكتاب اطارها المرجعى ، وبين مجالات الحياة التى تكون التجربة والخبرة هما اطارها المرجعى ، وهو ما تجلى فى مبدأ " انتم اعلم بشئون دنياكم ".والشافعى حين يؤسس المبدأ مبدأ تضمن حلولا لكل المشكلات تاسيسا عقلانيا يبدو وكانه يؤسس بالعقل " الغاء العقل " ، وهو امر سينكشف فى الفقرات القادمة خاصة حين نناقش موقف الشافعى من مبدأ " الاستحسان " الذى احتفى به ابو حنيفة ، ومن مبدأ "المصالح المرسلة " الذى وضع أساسه مالك ب أنس أستاذ الشافعى وشيخه. إ احتواء الكتاب على حلول لكل مشكلات الماضى والحاضر والمستقبل يتأسس من منظور الشافعى على عروبة الكتاب وضع اساسه مالك بن انس استاذ الشافعى وشيخه . ان احتواء الكتاب ، اى على اللسان العربى الذى نزل به ، والذى يبلغ من الاتساع الدلالى مدى يجعل الاحاطة به مستحيلة الا لمن كان نبيا ، كما سبقت الاشارة . وهذا الترابط والتلازم بين " شمولية الكتاب للحقائق " كافة ، وبين " اتساع " اللسان العربى ، يجعل من تفسير الكتاب وفهمه مهمة شاقة لايمكن أن ينهض بها الا عربى بالسليقة والجنس، لان من سوى العربى لايصل الى مستوى العربى مهما تعمق فى اكتساب اللغة وتعلمها :

وانما بدأت بما وصفت من ان القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ، لانه لايعلم من ايضاح جمل علم الكتاب احد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه ، وجماع معانيه وتفرقها . ومن علمه انتفت عنه الشبه التى دخلت على من جهل لسانها (١٩).

هكذا ترتبط دلالة الكتاب ، او طريقته فى انتاج الدلالة ، ربطا وثيقا، بطرائق الدلالة فى اللسان العربى عامة ، وفى لغة قريش بشكل خاص . ويتجاهل هذا الربط بينهما الاليات الخاصة التى ابدعها النص واضافها الى اللسان العربى ، فاغناها واثراها :

« فانما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، على ماتعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها . وان فطرته ان يخاطب بالشىء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ، ويستغنى باول هذا منه عن اخره . وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه . وعاما ظاهرا يراد به الخاص . وظاهرا يعرف من سياقه انه يراد به غير ظاهره . فكل هذا موجود علمه فى اول الكتاب او

وسطه او اخره.

وتبتدئ الشئ من كلامها يبين اول لفظة فيه عن اخره .

وتبتدئ الشئ يبين آخر لفظها منه عن أوله.

وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الايضاح باللفظ ، كما تعرف بالاشارة ، ثم يكون هذا عندها من اعلى كلامها ، لانفراد اهل علمها به ، دون اهل جهالتها.

وتسمى الشئ الواحد بالاسماء الكثيرة ، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة [٢٠]. »

في هذا النص تتحدد الطرائق الدلالية للغة وللقرآن- ولاحظ التوحيد بينهما - على النحو التالي :

١- العام من الالفاظ الذى يبقى فى اطار دلالته على العام داخل التركيب او السياق. والامثلة والنماذج التى يستشهد بها الشافعى على ذلك النمط لاتخلوا من دلالة ايديولوجية ، ومنها الاية (الله خالق كل شيء)، وقد وردت فى عدة سور من القرآن ، وهى اية خلاقية من حيث دلالة لفظ " كل " فيها على العموم[٢١]. والشافعى حين يستشهد بها فى الدلالة على العام الباقى على عمومه يحدد بشكل غير مباشر انتماءه الايديولوجى فى صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الارادة الانسانية ، ولفعالية الانسان فى اختيار افعاله [٢٢].

٢- النمط الثانى هو العام الظاهر الذى يدخله تخصيص جزئى لايلغى عمومه . ومن هذا النمط دلالة الاية ١٢ من سورة التوبة : " ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولايرغبوا فى انفسهم عن نفسه " :

« وهذا فى معنى الاية قبلها ، وانما اريد به من أطاق الجهاد من الرجال وليس لاحد ان يرغب بنفسه عن النبى : اطاق الجهاد او لم يطقه . ففى هذه الاية الخصوص والعموم [٢٣] » .

٣- النمط الثالث هو العام الظاهر ، لكن دلالته هى الخصوص على غير ظاهره . والشاهد الواضح لهذا النمط من الدلالة الاية ١٧٣ من سورة آل عمران : " الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ، فزادوهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل :

« فاذا كان من مع رسول الله ناس غير من مع من جمع لهم من الناس وكان المخبرون لهم ناس غير من جمع لهم وغير من معه ممن جمع عليه معه ، وكان الجامعون لهم ناسا - **فالدلالة بينة مما وصفت من انه انما جمع لهم بعض من الناس دون بعض** . والعلم يحيط ان لم يجمع لهم الناس كلهم ، ولم يخبرهم الناس كلهم ، ولم يكونوا هم الناس كلهم [٢٤]. (التاكيد لنا) ».

لكن دلالة العام على الخاص لاتكون دائما على المستوى نفسه من الوضوح و " البيان " الذى يكشف عنه المثال السابق ، بل تتدرج مستويات دلالة العام على الخاص من الوضوح المرتبط بكثرة الدلالات الى الغموض الذى لايكشفه الا العربى ، مرورا بدرجة بين الوضوح التام والغموض التام بالنسبة لغير العربى فقط

. والنموذج الذى يقدمه الشافعى لدرجة ما بين الوضوح والغموض هو الاية ٧٥ من سورة الحج : " يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ، ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لايستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب " :

« فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم . وبين عند اهل العلم بلسان العرب منهم انه انما يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض ، لانه لايخاطب بهذا الا من يدعو من دون الله الها ، تعالى عما يقولون علوا كبيرا ، لان فيهم المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير المغلوبين ممن لايدعو معه الها ... **وهذا فى معنى الاية قبلها عند اهل العلم باللسان ، والاية قبلها اوضح عند غير اهل العلم ، لكثرة الدلالات فيها** [٢٥] » .

ليس الغموض والوضوح اذن فى دلالة العموم على الخصوص مرتبطين بطبيعة التركيب او السياق ، بل هما مرتبطان اساسا - عند الشافعى - بطبيعة المتلقى ، او بالاحرى بجنسيته واصوله العرقية ، فاذا كان عربيا عالما باللسان فالواضح والغامض لديه سيان ، بل يختفى فى حقه الفارق بينهما هذا مايقرره الشافعى بوضوح وهو يناقش النموذج الثالث الدال على الغامض الذى لايعرفه الا العربى ، وهو الاية ١٩٩ من سورة البقرة " ثم أفيضوا من حيث افاض الناس " :

« فالعلم يحيط - ان شاء الله - ان الناس كلهم لم يحضروا عرفة فى زمان رسول الله ، ورسول الله المخاطب بهذا ومن معه ، ولكن صحيحا من كلام العرب ان يقال : (أفيضوا من حيث أفاض الناس) يعنى بعض الناس .

وهذه الاية فى معنى الايتين قبلها ، وهى عند العرب سواء ، والاية الاولى اوضح عند من يجهل لسان العرب من الثانية ، والثانية اوضح عندهم من الثالثة وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الايات معا ، لان اقل البيان عندها كاف من اكثره ، وانما يريد السامع فهم قول القائل فاقل ما يفهمه به كاف عنده [٢٦] ».

يتبين مما سبق ان الشافعى، وهو يؤسس عروبة الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة، كان يفعل ذلك من منظور ايديولوجى ضمنى فى سياق الصراع الشعوبى الفكرى والثقافى . من هنا نفهم ما انتهى اليه من تحديد لانماط الدلالة يعتمد على تصنيف المتلقين لا على رصد آليات انتاج الدلالة فى بنية النص ذاتها . والحقيقة ان التركيز على دلالة العام والخاص - دون اهمال الانماط الدلالية الاخرى التى اسهب معاصروه فى محاولة ضبطها وتحديدها - لايخلو من دلالة فى محاولة الشافعى ربط النص الثانوى - السنة النبوية - بالنص الاساسى - القرآن - كما سيأتى فيما بعد . وحين يتعرض الشافعى لانماط الدلالة الاخرى يستخدم مفردات " الظاهر " و " الباطن " ، جنبا الى جنب مصطلحات العموم والخصوص .

٤- النمط الرابع من انماط الدلالة هو الظاهر الذى يعرف من سياقه انه يراد به غير ظاهره. والامثلة التى يقدمها الشافعى لهذا النمط تكاد تقتصر على ظاهرة الحذف ، خاصة حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ، وهو ما يعرف " بمجاز الحذف " الظاهرة التى اهتم برصدها لغويان معاصران للشافعى : ابو عبيدة معمر بن

المثنى (٢٠٧ هـ) فى كتابه " مجاز القرآن " وابو زكريا الفراء (٢٠٩ هـ) فى كتابه " معانى القرآن "[٢٧] .
ومن الجدير بالذكر ان الكتابين المشار اليهما قد القا اساسا لشرح ما استغلق فهمه من اساليب القرآن وطرائقه الدلالية على غير العرب . لذلك سيطر على الكتابين طابع الشرح التبسيطى من جهة ، والدفاع عن "معقوليته " برده الى طريقة العرب - اساليب العربية - من جهة اخرى[٢٨] . وهذا يؤكد ما نذهب اليه من ان الشافعى يعتمد موقفا ايديولوجيا خاصا فى خضم صراع فكرى شعوبى انحاز فيه لا الى العروبة فقط كما انحاز كثير من معاصريه ، بل الى " القرشية " تحديدا .

٥- النمط الخامس هو ماعبر عنه الشافعى فى النص الذى سبق ان اوردناه بقوله : " وتكلم (العرب) بالشئ تعرفه بالمعنى دون الايضاح باللفظ ، كما تعرف بالاشارة ، ثم يكون هذا عندها من اعلى كلامها ، لانفراد اهل علمها به ، دون اهل جهالتها " . والمقصود بهذا النمط اساليب " الاستعارة " و " الكناية " ، وكل ما يعتمد على التجاوز الدلالى ، او الاشارة فيما يعبر الشافعى . وهذا النمط من الدلالة من اعلى الانماط، لان العلم به مقصور على " اهل العلم" دون " اهل الجهالة .

٦ ، ٧ - يبقى النمطان الاخيران من انماط الدلالة ، وهما يتعلقان بدلالة الالفاظ المفردة مثل " الترادف "، وهو ان تسمى العرب " الشئ الواحد بالاسماء " الكثيرة " ، ومثل " الاشتراك وهو ان تسمى العرب " بالاسم الواحد المعانى الكثيرة " . ولم يتعرض الشافعى لهذين النمطين ولا للنمط السابق - التجاوز الدلالى - بالشرح او باعطاء الامثلة ، معتمدا - ربما - على الاكتفاء بشرح معاصريه من اللغويين والبلاغيين.

٣- الدلالة بين الوضوح والغموض

اذا كان الشافعى قد ركز جل اهتمامه على ثنائية العموم والخصوص فى دلالة الكتاب ، مع عدم اهمال الاشارة الى انماط الدلالة الاخرى ، فان ذلك يرجع اساسا الى طبيعة المدخل الفقهى الباحث عن مدى شمول الاحكام للافراد التى يحصرها لفظ العموم . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كان هدف تاسيس " السنة " نصا ثانيا ، لايقل من حيث مشروعيته الدلالية عن النص الاول ، دافعا ضمنيا لاعطاء ثنائية العموم والخصوص مركز الصدارة فى بحثه الدلالى . ان العموم فى اللغة جزء جواهرى فى بنيتها ، بدونه لاتستطيع اداء وظيفتها الرمزية فى الاشارة الى المفاهيم والتصورات فى سياق ثقافى محدد . لكن هذا العموم لايكاد ينفصل عن التخصيص الذى يحدده سياق الحدث اللغوى وملابسات الخطاب ، الداخلية او الخارجية . ولعل هذا ما جعل الشافعى يذهب الى ان دلالة العام على العموم دلالة " ظنية لاقطعية " ، حتى فى حالة عدم وجود مخصص ، وهو فى ذلك يختلف مع الاحناف الذين يذهبون الى انها دلالة قطعية . ويستند الشافعى فى موقفه هذا الى ان : " احتمال التخصيص قوى ، اذ العام الخالى من التخصيص نادر ، وروى عن ابن عباس انه قال : " مامن عام الا وخصص "[٢٩]. واذا كنا سنناقش دلالة هذا الخلاف عند حديثنا عن دلالة السنة ، فاننا نكتفى فى

سياقنا الحالي بتاكيد ان دلالة العموم على العام تدخل دائرة " المجمل " اى الغامض الذى يحتاج الى تفسير. وان كان الشافعى لم يستخدم الا مصطلح " الظنى " ، وهو مصطلح يستخدم عادة مقابلا لمصطلح " القطعى" وهما يشيران الى درجة التحمل فى الرواية ، اى درجة "الثبوت"، اكثر مما يشيران الى غموض الدلالة او وضوحها، لكن تداخل مصطلحات الدلالة - الدراية- بمصطلحات التحمل - الرواية - لايخلو بدوره من دلالة على طبيعة مشروع الشافعى ، المشروع الهادف الى تاسيس السنة " نصا " ، فهى التى تخصص عموم الكتاب وتحوله من "الظنية " الى " القطعية " على مستوى الدلالة :

« ولا يقال بخاص فى كتاب الله ولاسنته الابدلالة فيهما او فى واحد منهما . ولا يقال بخاص حتى تكون الاية تحتمل ان يكون اريد بها ذلك الخاص ، فاما مالم تكن تحتمل له فلا يقال فيها بما لم تحتمل الاية [٣٠] ».

واذا كان العام ظنى الدلالة فمعنى ذلك انه ادخل فى دائرة الغموض من " النص " ، ومن "المحكم "، فى دلالة الكتاب . و " النص " و " المحكم " او " المجمل " مستويان دلالتهما لايحتاج اولهما الى التفسير ، "ويستغنى فيه بالتنزيل عن التاويل " ، ويحتاج الثانى منهما الى الشرح والبيان الذى تقدمه السنة . واذا اضفنا الى ذلك دور السنة فى تخصيص العام امكن لنا ان نقول ان السنة تتداخل فى دلالة الكتاب من جانبى : تفصيل المحكم وتخصيص العام :

« فجماع ما ابان الله لخلقه فى كتابه ، مما تعبدهم به ، لما مضى من حكمه ، جل ثناؤه ، من وجوه :

فمنها : ما ابانه لخلقه نصا . مثل جمل فرائضه ، فى ان عليهم صلاة وزكاة وحجا وصوما، وانه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ونص الزنا والخمر واكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصا .

ومنه ما احكم فرضه بكتابه ، وبين كيف هو على لسان نبيه مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها ، وغير ذلك من فرائضه التى انزل من كتابه.

ومنه : ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص حكم ، وقد فرض الله فى كتابه طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والانتهاء الى حكمه . فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل .

ومنه : مافرض الله على خلقه الاجتهاد فى طلبه ، وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد ، كما ابتلى فى غيره مما فرض عليهم [٣١] ».

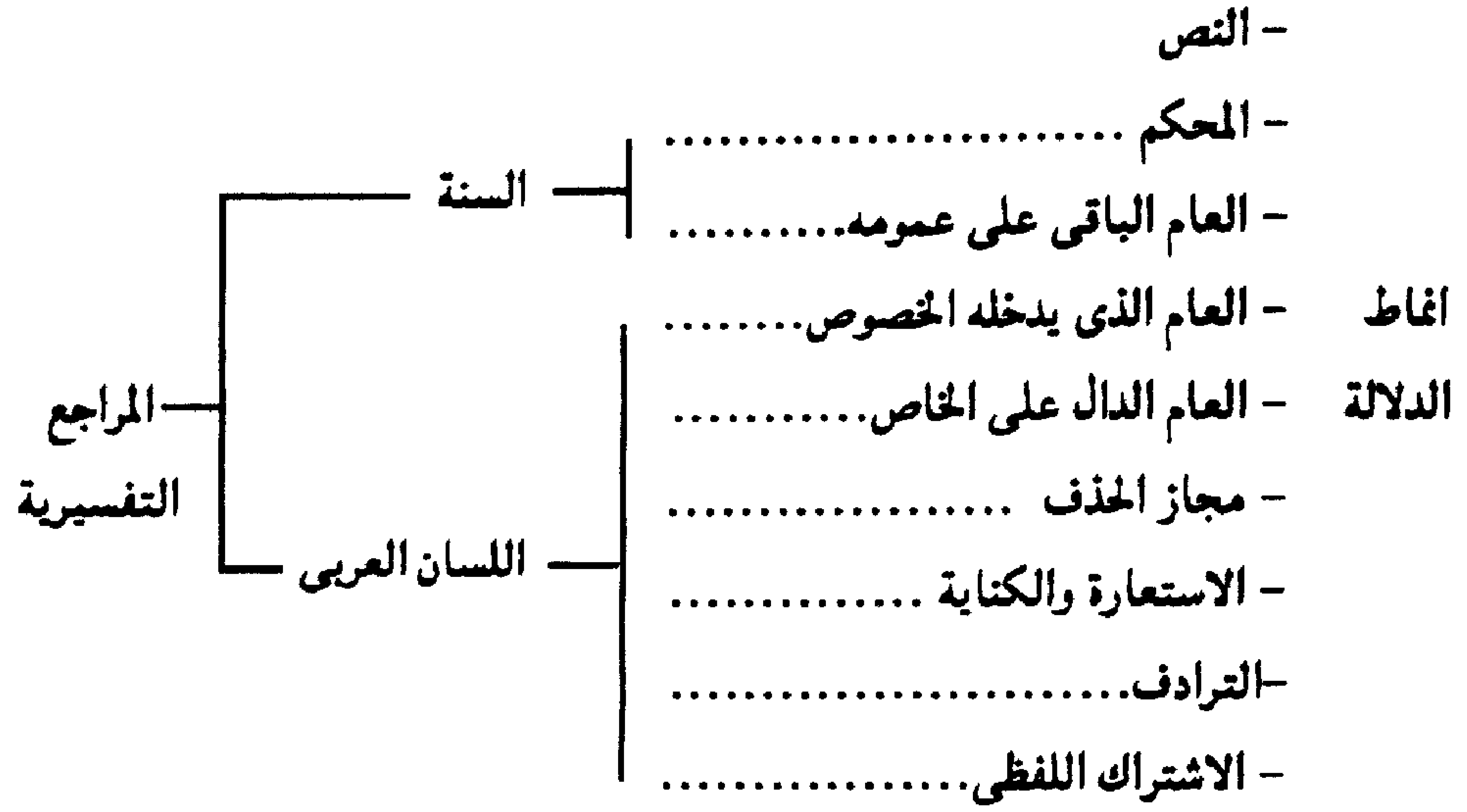
واذا استبعدنا مجال الاجتهاد - مؤقتا - من مجال تحليلنا ، فاننا يمكن ان نحدد انماط الدلالة من حيث مستوى الوضوح والغموض على النحو التالى : النص ، ثم المحكم او المجمل، ثم العام ، وتتدخل السنة لكشف دلالة المحكم ، او بالاحرى للتفصيل ، كما تتدخل لتخصيص العام . ومعنى ذلك ان الكتاب لايستقل دلاليا الا فى " النص " المستغنى فيه بالتنزيل عن التاويل . واذا تساءلنا اين نضع انماط الدلالة التى حللناها فى الفقرة السابقة -دلالة العموم والخصوص - فى سياق مستويات الوضوح والغموض لانجد عند الشافعى

اجابة مباشرة . لكن اشاراته المتكررة لوضوحها بالنسبة الى اهل العلم، وغموضها بالنسبة الى اهل الجهل ، يسمح لنا بان نضعه فى الغامض ، لكنه الغامض الذى يجد اطاره التفسيرى فى "اللسان العربى " وهكذا تحتاج دلالات الكتاب اما الى " السنة " واما الى " اللسان العربى " لتفسيرها وتاويلها ، ويبقى مجال " النص " هو المجال الوحيد " الذى لايعذر احد بجهالته " فيما يروى عن ابن عباس [٣٢] . وهكذا نستطيع أن نرتب الدلالات فى علاقاتها باطرها التفسيرية على النحو التالى :

ثانيا : السنة

ا - الكتاب مصدر مشروعية السنة

من الواضح ان السنة فى عصر الشافعى كانت فى حاجة الى تاسيس مشروعيتها بوصفها مصدرا ثانيا من مصادر التشريع . وليس الامر امر الدفاع عن السنة ضد " اهل الرأى " ، فلم يكن الخلاف بينهم وبين " اهل الحديث " خلافا حول مشروعية السنة، لكنه كان فى الاساس خلافا حول الثقة فى بعض انواع الاحاديث ، خاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع لاسباب عديدة معروفة . كان هناك من يرى ان فى القرآن كفاية وغنية عن احاديث وسنن يصعب التعرف على مدى صدقها ونسبتها الى الوحى ، وكان يرى دلالة الكتاب حاكمة على المرويات . وكان هؤلاء فيما يبدو يعتمدون على مرويات تؤكد موقفهم ، بالاضافة الى مواقف بعض الصحابة من مرويات لم ياخذوا بها لتعارضها مع دلالة بعض نصوص القران [٣٣] . لذلك نجد الشافعى يحرص كما سبق لنا القول لاعلى جعلها شارحة ومفسرة للكتاب فحسب، بل على ادماجها فى انماط الدلالة وادخالها جزءا جوهريا فى بنية النص القرآنى . وهكذا تتعلق السنة بالكتاب من ثلاثة اوجه : الاول التشابه الدلالى ، وهو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآنى . والثانى علاقة التفسير والبيان ، كما فى تخصيص العام وتفصيل المجمل . والتعلق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصا مستقلا ، وان كان يستمد حجتيه النصية من دوال فى الكتاب نفسه :



- النص
- المحكم ....
- العام الباقى على عمومه..........
- العام الذى يدخله الخصوص........
- العام الدال على الخاص..........
- مجاز الحذف ....
- الاستعارة والكناية ....
- الترادف.........................
- الاشتراك اللفظى.................
انماط
الدلالة
السنة
اللسان العربى
المراجع
التفسيرية

« وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان : احدهما نص كتاب فاتبعه رسول الله كما انزل الله . والاخر جملة بين رسول الله فيه عن الله معنى ما اراد بالجملة ، واوضح كيف فرضها : عاما او خاصا وكيف اراد ان ياتى به العباد . وكلاهما اتبع فيه كتاب الله ... فلم اعلم من اهل العلم مخالفا فى ان سنن النبى من ثلاثة وجوه ، فاجتمعوا على وجهين .

والوجهان يجتمعان ويتفرعان : احدهما ماانزل الله فيه نص كتاب ، فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب . والاخر : مما انزل الله فيه جملة كتاب ، فبين عن الله معنى ما اراد . وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما .

والوجه الثالث : ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب . فمنهم من قال : جعل الله له ، بما افترض من طاعته ، وسبق فى علمه من توفيقه لرضاه ، ان يسن فيما ليس فيه نص كتاب . ومنهم من قال : لم يسن سنة قط الا ولها اصل فى الكتاب ، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها ، على اصل جملة فروض الصلاة ، وكذلك ما سن من البيوع غيرها من الشرائع ، لان الله قال (لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) "النساء ، ٢٩ " وقال : (واحل الله البيع وحرم الربا) " البقرة ، ٢٧٥ " فما احل وحرم فانما بين فيه عن الله، كما بين الصلاة.

ومنهم من قال : بل جاءته به رسالة الله ، فاثبتت سنته بفرض الله .

ومنهم من قال : القى فى روعه كل ما سن ، وسنته الحكمة : الذى القى فى روعه ، فكان ما القى فى روعه سنته (٣٤) ».

واذا كان الوجهان الاولان ليسا محل خلاف ، فان الوجه الثالث محل الخلاف - وهو استقلال السنة بالتشريع - يكشف عن طبيعة الموقف الذى اهيل عليه تراب النسيان فى ثقافتنا وفكرنا الدينى . وطبقا لهذا الموقف ليست السنة مصدرا للتشريع وليس وحيا ، بل هى تفسير وبيان لما اجمله الكتاب . وحتى مع التسليم بحجية السنة ، فانها لاتستقل بالتشريع ، ولا تضيف الى النص الاصلى شيئا لايتضمنه على وجه الاجمال او الاشارة . ولا شك ان ذلك الموقف يختلف الى حد كبير عن الموقف الذى جعله الشافعى يسود ، وهو اعتبار السنة "وحيا" من نمط مغاير عن وحى الكتاب . ان وحى السنة هو " الالقاء فى الروع " ، اى الوحى بالمعنى اللغوى الذى هو الالهام ، وليس بالمعنى الاصطلاحى ، اى عن طريق وساطة الملك "جبريل"(٣٥). وللشافعى يرجع الفضل فى ايجاد الرابطة بين دلالتى " الوحى " وذلك بتأويله للحكمة التى يرد ذكرها فى القران كثيرا مصاحبة للكتاب :

« كل ماسن رسول الله مما ليس فيه كتاب ، وفيما كتبنا فى كتابنا هذا ، من ذكر ما من الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة دليل على ان الحكمة سنة رسول الله (٣٦) ».

واذا كانت الحكمة هى السنة ، فان طاعة الرسول - المقترنة دائما بطاعة الله فى القرآن - تعنى اتباع

السنة [٣٧]. ولا يمكن الاعتراض على الشافعي بان المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحي الالهي، القرآن ، لانه قد يجعل السنة وحيا من الله يتمتع بنفس القوة التشريعية والالزام . ولا يمكن الاعتراض ايضا بان الفرق بين سنة الوحي وبين سنة العادات والتقاليد فرق غير واضح ، خاصة مع اتساع مفهوم السنة ليشمل الاقوال والافعال والموافقات، اذ يلجأ الشافعي الى فكرة " العصمة " التي يتمتع بها الانبياء جميعا ومحمد ليزيل مثل هذا الاعتراض [٣٨].

هكذا يكاد الشافعي يتجاهل " بشرية " الرسول تجاهلا شبه تام ، وتكاد تختفي من نسقه الفكري " انتم اعلم بشئون دنياكم " ، حتى انه يجعل من مواضعات النظام الاجتماعي السائد، والذي لم يقمه الاسلام ، سنة واجبة الاتباع ، يجري عليها القياس . فالشافعي يرى ان " العبد " لايرث ، وذلك قياسا على حديث يرويه منطوقه : " من باع عبدا وله مال (اى للعبد) فماله للبائع ، الا ان يشترطه المبتاع . وادخال هذا القول في اطار سنة الوحي يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة ، والتي تعتبر " الحرية " اصلا ، والعبودية امرا طارئا ، والاقرب الى الاسلام ان يكون للقول سياق خاص افتى فيه الرسول برأيه بوصفه كان تاجرا يدرك شروط المعاملات واعراف البيع والشراء المتفق عليها . ولكن الشافعي يعتبر القول حديثا ينتمي الى مجال السنة / الوحي ويجري عليه القياس على النحو التالي :

« فلما كان بينا في سنة رسول الله ان العبد لايملك مالا ، وان ماملك العبد فانما يملكه سيده ، وان اسم المال له انما هو اضافة اليه ، لانه في يديه ، لانه مالك له ، ولا يكون مالكا له وهو لا يملك نفسه ، وهو مملوك يباع ويوهب ويورث ، وكان الله انما نقل ملك الموتى الى الاحياء ، فملكوا ما كان الموتى مالكين ، وان كان العبد ابا او غيره ممن سميت لهم فريضة فكان لو اعطيها ملكها سيده عليه ، لم يكن السيد بأبي الميت ولا وارثا سميت له الفريضة : فكنا لو اعطينا العبد بانه اب انما اعطينا السيد الذي لا فريضة له ، فورثنا غير من ورثه الله . فلم نورث عبدا لما وصفت ولا احدا لم تجتمع فيه الحرية والاسلام والبراءة من القتل ، حتى لايكون قاتلا [٣٩]».

وهذا موقف يخالف موقف ابي حنيفة الذي يرى الحرية في الانسان هي الاصل والعبودية شئا طارئا لايقاس على احكامها شئ . لذلك يذهب الى جواز الاستسعاء ، اى جواز ان يسعى العبد لتعويض سيده كي يعتقه ، كما يذهب الى عدم جواز استرقاق الاقارب . فمن المقرر في مذهبه ان من يشتري قريبا له يعتق عليه بمجرد الشراء ، ويرى ان العتق لايتجزأ ، فمن اعتق بعضه اعتق كله ، فاذا اشترى شخص مع شريك له قريبا له فانه بمجرد الشراء يعتق العبد كله: يعتق نصيب القريب بسبب القرابة ، ويعتق نصيب الشريك بسبب ان العتق لايتجزأ هذا قدر متفق عليه بين الامام ابي حنيفة وصاحبيه - محمد بن الحسن الشيباني وابي يوسف - ولكن موضع الخلاف بينهما ان ابا حنيفة قال ان القريب لايضمن لشريكه شيئا ، بل على المعتق -بالتاء المفتوحة - ان يسعى في قيمة نصيب الشريك اذ تكون دينا عليه [٤٠].

ومعنى ذلك كله ان تأسيس مشروعية السنة بناء على تاويل بعض نصوص الكتاب - مثل تاويل الحكمة بانها السنة ، وتأويل العصمة بانها انعدام الخطأ مطلقا - لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الايديولوجي المشار اليه ، ولا يتبين هذا بشكل واضح الا ببيان الكيفية التى يساجل بها الشافعي من لايقبلون من السنة الا ما وافق الكتاب ، جنبا الى جنب من ينكرون كون السنة وحيا من عند الله . يقول الشافعي ردا على الفريق الاول:

« اخبرنا ابن عيينة باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : لايمسكن الناس على بشئ فانى لااحل لهم الا ما احل الله ولا احرم الا ما حرم عليهم .... هذا منقطع ونحن نعرف فقه طاوس . ولو ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبين فيه انه على ما وصفت ان شاء الله تعالى. قال لايمسكن الناس على بشئ ، ولم يقل لاتمسكوا عنى ، بل امر ان يمسك عنه ويامر الله عز وجل بذلك ... اخبرنا ابن عيينة عن ابن ابى النضر عن عبيد الله بن ابى رافع عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا الفين احدكم متكئا على اريكته ياتيه الامر مما امرت او نهيت فيقول لاادرى ما وجدنا فى كتاب الله عز وجل اتبعناه . وقد امرنا باتباع ما امرنا واجتناب ما نهى عنه ، وفرض الله ذلك فى كتابه على خليقته ، وما فى ايدى الناس من هذا تمسكوا به عن الله تبارك وتعالى ثم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عن دلالته . ولكن قول - ان كان قاله - لايمسكن الناس على بشئ يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كان بموضع القدوة فقد كانت له خواص ابيح له فيها ما لم يبح للناس ، وحرم عليه منها مالم يحرم على الناس ، فقال لايمسكن الناس على بشئ من الذى لى او على دونهم ، فان كان لى او على دونهم لايمسكن به . وذلك مثل ان الله عز وجل احل له من النساء ما شاء وان ينكح المرأة اذا وهبت نفسها له قال الله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين . فلم يكن لاحد ان يقول قد جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اكثر من اربع ، ونكح رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة بغير مهر ... وهذا معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم -ان كان قاله - لايمسكن الناس على بشئ فانى لااحل لهم الاما احل الله ولااحرم عليهم الا ماحرم الله ، وكذلك صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبذلك امره وافترض عليه ان يتبع ما اوحى اليه ونشهد انه اتبعه ، فما لم يكن فيه وحى فقد فرض الله عز وجل فى الوحى اتباع سنته فيه ، فمن قبل عنه فانما قبل بفرض الله عز وجل (٤١) ».

فالشافعي هنا يعتمد آليتين شائعتين من آليات المجال الايديولوجي بين الفرق الاسلامية ، خاصة المتكلمين ، وذلك رغم كراهيته المشار اليها سابقا لعلم الكلام وللمشتغلين به . الآلية الاولى هى مجابهة النص بنص مثله ، وفى حالة نصوص الاحاديث يتم الحكم بضعف الحديث الذى يستشهد به الخصم قبل ايراد الحديث الآخر الذى يعزز موقف المساجل . لكن الحكم على مستوى مصداقية الحديث يظل دائما امرا خلاقيا ، لذلك يلجأ المساجل الى الآلية الثانية وهى آلية التاويل - تاويل النص الخلافى - لينطق بما يراد منه . وفى النص السابق يلجا الشافعي الى كلتا الاليتين ، فى اول الحديث ليجعله ناطقا بان النهى قاصر على الاحكام

الخاصة بالنبى وحده.

وللرد على من ينكرون ان السنة وحى فيقول :

« وما فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط الابوحى ، فمن الوحى مايتلى ، ومنه ما يكون وحيا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيستن به . اخبرنا عبد العزيز بن محمد بن ابى عمر وعن المطلب بن حنطب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ماتركت شيئا مما امركم الله الا وقد امرتكم به ولاشيئا مما نهاكم عنه الا وقد نهيتكم عنه ، وان الروح الامين قد القى فى روعى انه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها فاجملوا فى الطلب ... وقد قيل : مالم يتل قرآنا انما القاه جبريل فى روعه بامر الله فكان وحيا اليه . وقد جعل الله اليه لما شهد له به من انه يهدى الى صراط مستقيم ان يسن . وايهما كان فقد الزمهما الله تعالى خلقه ، ولم يجعل لهم الخيرة من امرهم فيما سن لهم وفرض عليهم اتباع سنته [٤٢] ».

لكن توحيد الشافعى بين وحى القرآن ووحى السنة لايستقيم له ، خاصة وقد جعلهما على درجة واحدة من حيث قوة الالزام ، لان النتيجة النهائية لمثل ذلك التوحيد مشارفة آفاق التوحيد بين الالهى والبشرى بما يستتبعه ذلك من اهدار خصوصية الرسول وبشريته بوصفه مبلغا للوحى وشارحا له . ان التعامل مع شخص الرسول بوصفه " مشرعا " مستقلا عن المشرع الموحى يستند فى فكر الشافعى الى وجود نمطين من الوحى كما سبق القول ، هما الوحى القرآنى ووحى السنة او الالقاء فى الروع . لكن هذا التأسيس للنمط الثانى على النمط الاول لايعنى ان كل ماصدر عن الرسول من اقوال وافعال وتقريرات - وهو مفهوم السنة - صدر عن وحى ، فكثير من الشواهد تدلنا على انه كان يرى الرأى ثم يستشير اصحابه ويتبع رأيهم، والمرويات فى ذلك اكثر من ان تحصى . لذلك يحس الشافعى احيانا ان تاويل الحكمة بالسنة - سعيا الى تاسيس الترابط العضوى بين النصين - تاويل يحتاج الى تاويل اخر ، خاصة ازاء من يرى ان الحكمة هى الكتاب نفسه ، وان منطوق الاية : " واذكرن مايتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة ، ان الله كان لطيفا خبيرا " (الاحزاب / ٣٤) يؤكد ان المتلو هو القرآن وهو الحكمة ايضا . وهنا يلجأ الشافعى الى تأويل القراءة بانها مجرد " النطق"، حتى تدل الحكمة على السنة التى ينطق بها كما ينطق بالقرآن [٤٣].

٣- الكتاب والسنة نصان ام نص واحد

وما دام القرآن والسنة بمثابة نص واحد كما ذهب الشافعى، فقد كان من المتوقع ان يجعلهما متناسخين ، اى ينسخ احدهما الاخر ، فتنسخ السنة القران كما ينسخ القرآن السنة . لكن الامام لايذهب هذا المذهب ويتمسك فى قضية النسخ باستقلال كل من النصين ، ويكاد فى تقريره لعدم جواز ان تنسخ السنة القرآن ان يطرح مبدأ الفصل بين النصين استنادا الى نسبة كل منهما من حيث المصدر . ان ماصدر عن الله فى كتابه لاينسخه الامثله ، لان ماافترضه الله على عباده لايجوز لاحد غيره ان يبدله او يغيره ، وفى هذا يستند

الشافعى الى النص القرآنى الذى يامر النبى ان يعلن انه لايجوز له تغيير شئ من الوحى من تلقاء نفسه . ولا يتنبه الشافعى الى ان مثل هذا الاستناد يعنى ان السنة ليست وحيا ، وانما هى اجتهادات النبى لفهم الوحى ، وهى اجتهادات لايصح ان تتناقض مع منطوق الوحى ، ناهيك باحكامه :

« وانزل عليهم الكتاب تبيانا لكل شئ وهدى ورحمة ، وفرض فرائض اثبتها ، واخرى نسخها : رحمة لخلقه ، بالتخفيف عنهم ، وبالتوسعة عليهم ، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه.

وابان لهم انه انما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب ، وان السنة لاناسخة للكتاب ، وانما هى تبع للكتاب بمثل مانزل نصا ، ومفسرة معنى ما انزل جملا .....

وفى قوله (مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى) " يونس / ١٥ " بيان ماوصفت ، من انه لاينسخ كتاب الله الا كتابه . كما كان المبتدى لفرضه فهو المزيل لما شاء منه ، جل ثناؤه ، ولايكون ذلك لاحد من خلقه [٤٤]».

وهكذا يتحدد دور السنة فى انها تابعة للكتاب ، اما بالتكرار او بالشرح والتفسير والبيان ويكاد يختفى دورها التشريعى المستقل بوصفها وحيا ، وان يكن من نمط مغاير . ويكون من المنطقى - بناء على هذا الفصل - الا ينسخ القرآن السنة ، فالاصل لايمكن ان يغير فرعه الشارح المفسر ، بل تتولى السنة نسخ السنة، ويكون هذا من قبيل المزيد من الشرح والبيان . واذا كانت السنة هى المبينة والشارحة للكتاب ، فهى بالتالى الكاشفة عن الناسخ فيه والمنسوخ من هنا لايصح ان تنسخ السنة بالكتاب . ولو نسخت السنة بالكتاب لاضطربت دلالتها على الناسخ والمنسوخ فى الكتاب ، ولاضطربت دلالة الكتاب ذاته ، واضطربت معها دلالة السنة بالتبعية :

« ان النبى اذا سن سنة حوله الله عنها الى غيرها : سن اخرى يصير اليها الناس بعد التى حول عنها لئلا يذهب عامتهم الناسخ ، فيثبتون على المنسوخ .

ولئلا يشبه على احد بان رسول الله يسن فيكون فى الكتاب شئ يرى من جهل لسان العرب او العلم بموقع السنة مع الكتاب وابانتها معانيه ان الكتاب ينسخ السنة ... فلا يجوز ان يسن رسول الله سنة لازمة فتنسخ فلا يسن ما نسخها ، وانما يعرف الناسخ بالاخر من الامرين . وأكثر الناسخ فى كتاب الله انما عرف بدلالة سنن رسول الله . فاذا كانت السنة تدل على ناسخ القرآن وتفرق بينه وبين منسوخه لم يكن ان تنسخ السنة بالقرآن الا احداث الله مع القران سنة تنسخ سنته الاولى ، لتذهب الشبهة عن من اقام الله الحجة عليه من حافه [٤٥].

ولو جاز ان يقال : قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة - : جاز ان يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها : قد يحتمل ان يكون حرمها قبل ان ينزل عليه (احل الله البيع وحرم الربا) " البقرة / ٢٧٥ " ، وفيمن رجم من الزناة : قد يحتمل ان يكون الرجم منسوخا : لقول الله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) " النور / ٢ " وفى المسح على الخفين : نسخت اية

الوضوء المسح ، وجاز ان يقال : لايدرأ عن سارق سرق غير حرز وسرقته اقل من ربع دينار : لقول الله (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) " المائدة /٣٨" لان اسم السرقة يلزم من سرق قليلا وكثيرا ، ومن حرز ومن غير حرز ، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله ، بان يقال : لم يقله ، اذا لم يجده مثل التنزيل، وجاز رد السنن بهذين الوجهين ، فتركت كل سنة معها كتاب جملة تحتمل سنته ان توافقه[٤٦] ».

ويبدو ان حرص الشافعي على التمييز بين القرآن والسنة - في مسالة الناسخ والمنسوخ - كان نابعا من حرصه على سحب البساط من تحت اقدام الذين يردون الاحاديث اذا تعارضت مع القرآن، رغم تعارض ذلك مع التوحيد السابق الاشارة اليه بينهما . وهذا التردد في الموقف بين التوحيد وبين النص والتفرقة بينهما لايكفي فيه القول ان الشافعي يتوسط بين اهل الرأي واهل الحديث ، ذلك ان الخلاف بين الاتجاهين لم يكن خلافا حول مشروعية السنة كما سبقت الاشارة[٤٧] . والحقيقة ان التردد سمة لصيقة بالفكر التلفيقي، وهو الفكر الذي يحاول التوفيق بين نهجين على اساس ايديولوجي لاعلى اساس عقلي يتلمس لاي منهما في نهاية الامر. ولقد انتهى الشافعي الى الانتماء الى مدرسة اهل الحديث ، رغم اعترافه بمشروعية " القياس " ، ذلك انه كبل القياس - كما سنرى فيما بعد - بمجموعة من القيود ادت به في النهاية الى ان يكون مجرد استناد غير مباشر الى النصوص . لذلك كان لابد من توسيع دائرة النصوص لتشمل السنة والاجماع ، من هنا كان الحرص على توسيع نطاق السنة من جانب ، والحرص على تاكيد انها وحي من جانب اخر . لكن تصور علاقة السنة بالقرآن عند الاحناف ، الذين اشتهروا بانهم اهل الرأي ، لايتجاوز كونها نصا شارحا لايستقل بالتشريع ، فهي اما ان تقرر ماقرره القرآن ، وتكون دلالتها دلالة التأكيد وفضل البيان ، واما ان تكون مفسرة لما ورد مجملا في القران ، وهذا بيان التفسير . والقسم الثالث من بيان السنة للقرآن هو بيان الناسخ من المنسوخ ، وهو بيان التبديل [٤٨].

هذا التصور للعلاقة بين السنة والقرآن يستبعد " تخصيص العام " من مجال دلالة السنة، وذلك خلافا للشافعي الذي يعتبره دلالتها الاساسية من حيث علاقتها بالقرآن . ولقد المحنا الى هذا الخلاف في فقرة " الدلالة بين الوضوح والغموض " حين ذكرنا ان دلالة العام على العموم في رأي الشافعي دلالة ظنية ، لان احتمال التخصيص وارد دائما . والاحناف لايذهبون هذا المذهب فدلالة العام على العموم عندهم دلالة قطعية ، وذلك استنادا الى ان كل ماورد في القران قطعي وان كل ماورد في السنة ظني ، عدا السنن المتواترة المشهورة . هذه التفرقة بين دلالة القرآن ودلالة السنة تفرق بين مستويات التحليل ومستويات التحريم في كل من النصين ، فالثابت بالقرآن من الاوامر " فرض ، والثابت بالسنة الظنية من الاوامر ، وكذلك النهي ، فالمنهي عنه في القرآن حرام اذا لم يكن ثمة ظن في الدلالة ، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريمية مهما تكن الدلالة ، وذلك لتاخر مرتبة السنة الظنية عن القران الكريم من حيث الثبوت من جهة ، والاستدلال بها على الاحكام من جهة اخرى " [٤٩] . وهنا نلاحظ ان الاحناف قد ربطوا بين ثبوت النص من حيث طرق التحمل

والاداء وبين قطعية الدلالة ، فاصبحت النصوص المتواترة المشهورة - والقران اعلاها فى درجة الثبوت - قطعية الدلالة على خلاف النصوص الظنية الثبوت التى تكون دلالتها ظنية ايضا .

ان دلالة العام على العموم دلالة قطعية لا التباس فيها ولا احتمال عند الاحناف ، انها مثل دلالة اللفظ على مدلوله دلالة حقيقية لاتحتاج لقرينة او لدلالة متصلة او منفصلة ، اى لاتحتاج للتأويل . وذلك على عكس الدلالة المجازية ، التى هى احتمالية بطبيعتها ، ولا تدل من ثم الا بالقرينة التى تنقل اللفظ عن ارادة معناه الحقيقى من جانب المتكلم . ولم تكن هذه النظرة لدلالة العام على عمومه ، وعدم دلالته على الخاص ، قياسا على الدلالة الحقيقية معزولة عن سياق البحث الدلالى من جانب المتكلمين ، حيث ادخل بعضهم " العام الدال على الخاص " داخل دائرة المجاز [٥٠] . ومعنى ذلك ان العام الدال على العموم هو الاستعمال الحقيقى للالفاظ ، اى استعمالها فى دلالتها الحقيقية ، وهو امر حرص الاحناف على تاكيده لتثبيت دلالة النص القرآنى ، وللمحافظة على التمايز بين القرآن والسنة . وليس معنى القول بقطعية دلالة العام عند الاحناف انها لاتحتمل التخصيص ابدا ، بل التخصيص جائز ممكن اذا كان ثمة دليل عليه ، فاذا لم يوجد الدليل ظلت الدلالة عامة لاخصوص فيها . ولابد فى المخصص من شروط : اهمها ان يكون مقترنا بالخطاب ، اى متزامنا معه ، والشرط الثانى ان يكون مستقلا عنه ، بمعنى الا يكون دليل التخصيص جزءا من بنية الخطاب ذاته كالاستثناء والصفة والشرط، لان هذه كلها ادوات فى البنية الدلالية للخطاب ذاته، اما شرط الاقتران فلأن التراخى لايكون تخصيصا بل هو م قبيل السخ، إذ التخصيص بيا للخطاب، ولا يصح أ يتأخر البيا ع الحكم وإلا كان ذلك من قبيل تكليف ما لايطاق . يقول صاحب كشف الاسرار فى بيان قيود تعريف دليل التخصيص او المخصص :

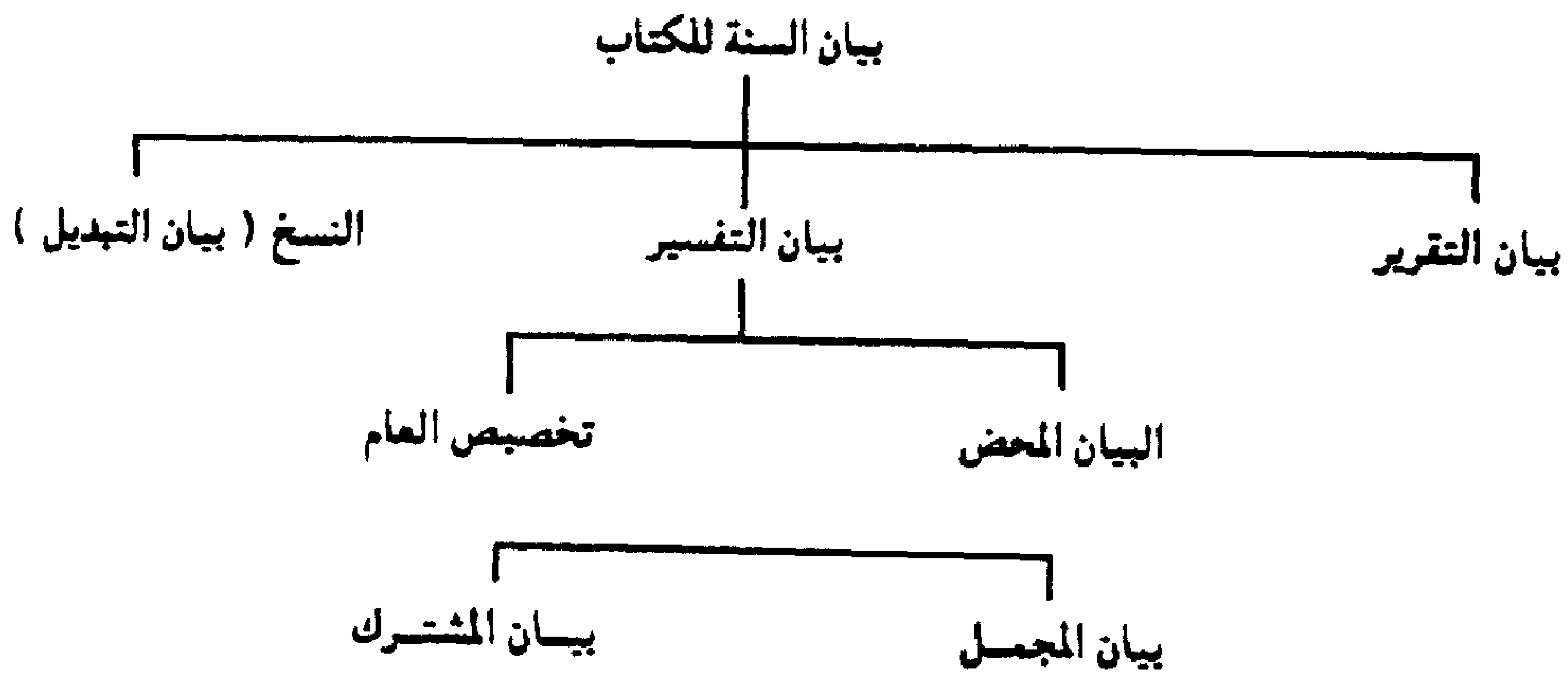
« احترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ، ونحوهما ، اذ لابد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة ، وليس فى الصفة ذلك ، ولا فى الاستثناء، لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ، وبقولنا مقترن ، عن الناسخ ، فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لاتخصيص[٥١] ».

وليس تخصيص العام عند الاحناف من قبيل بيان المجمل ، اذ المجمل محتمل الدلالة يحتاج الى البيان ، وليس كذلك العام فانه فى دلالته قطعى وان كان احتمال تخصيصه واردا . وبعبارة اخرى يمكن القول ان التخصيص بيان من وجه واحد ، وذلك من حيث انه يكشف عن دلالة العام ، والفارق بينه وبين المجمل ان هذا الاخير بيان من كل وجه . انه الفارق بين البيان الضرورى اللازم من كل وجه وبين البيان غير الضرورى وغير اللازم ، فغياب المخصص لايؤثر فى دلالة العام ، وليس كذلك غياب بيان المجمل حيث يبقى المجمل على احتماليته . يقول شيخ الائمة ما نصه :

« بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه ، وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه ، واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيرا او اعلاما لما هو المراد منه ، فيكون بيانا من كل وجه ، بل هو بيان من حيث

احتمال الصيغة للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط ، فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا (٥٢) ».

هكذا ينتهى الاحناف الى حصر اوجه البيان فى نمطين : بيان المجمل ، وهو بيان ضرورى لازم لازالة احتماليته ، وبدون هذا البيان يكون المجمل غير الموجب للعمل بنفسه . والنمط الثانى هو بيان التخصيص ، وهو بيان غير لازم ، اذ العام موجب للعمل بنفسه ، ويشترط فى التخصيص ان يكون متزامنا مع الخطاب من جهة ، وان يكون تخصيصا بل يكون منفصلا عنه من جهة اخرى . وفى حالة عدم التزامن - الاقتران - لايكون البيان تخصيصا بل يكون نسخا . وينتهى الاحناف من ذلك كله الى اعتبار " النسخ " نوعا من البيان يختلف عن النوعين السابقين بانه بيان معارض يبدل الحكم ، لذلك يشترط فيه ان يكون متراخيا عن الخطاب بالزمان . واذا كان الفارق بين النسخ والتخصيص فارقا بين التراخى والاقتران فالسنة - وهى النص المفسر والشارح للكتاب - يمكن ان تنسخ الكتاب . هكذا تتحدد علاقة السنة بالكتاب عند الاحناف فى البيان الذى يقسم الى ثلاثة اقسام يبينها الشكل التالى (٥٣) :



ويكون الخلاف بين الشافعى - ناصر السنة - وبين الاحناف - اهل الرأى - هو فى حقيقته خلاف حول انفراد السنة بالتشريع . واذا كان الشافعى قد تناقض مع نفسه حين اسس السنة وحيا ، وفصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ ، فان تناقضه فى الحقيقة تناقض ظاهرى . ان تاسيس السنة وحيا لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الايديولوجى الذى اسهبنا فى شرحه وتحليله ، موقف العصبية العربية القرشية التى كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد والباسه صفات قدسية الهية تجعل منه مشرعا . اما الاحناف فقد انطلق امامهم من موقف مغاير ، الامر الذى مكنهم من وضع السنة موضعها الصحيح بوصفها نصا شارحا

مبينا للنص الاصلي ، لذلك وضعوا النسخ في اطار " البيان " لافي اطار " التشريع ".

والحقيقة ان تناقض الشافعي المشار اليه نابع من سيطرة الايديولوجيا ، تلك التي كانت تدفعه في اتجاه ، تاكيد استقلالية النص الثانوي - نص السنة - في التشريع ، الامر الذي جعله يفصل بين النصين على مستوى اشكالية " الناسخ والمنسوخ " . وفي هذا الفصل يتناسى ما سبق ان قرره واكده من استناد السنة نصا في مشروعيتها على الكتاب ، بالاضافة الى علاقتها الشارحة المفسرة اساسا ، الامر الذي لايمنع - من منظور رؤيته العامة - من تناسخها. فاذا اضفنا الى ذلك اتساع مفهوم السنة عند الشافعي - حتى اضاف اليها العادات والتقاليد كما سبقت الاشارة - ادركنا ان ابا حنيفة ربما كان اكثر استحقاقا للقب - ناصر السنة - الذي لقب به الشافعي، لانه وضع السنة نصا ثانويا شارحا ومفسرا ومبينا للنص الاصلي " القرآن ".

هوامش

١- الشافعي (محمد بن ادريس) : الرسالة ، تحقيق وشرح : احمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ ، ص٤٢.

٢- الطبري (ابو جعفر محمد بن جرير) : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق : محمود محمد شاكر ، دار المعارف ، مصر ، ط ٤ ، ١٩٦٩م ، الجزء الاول ، ص١٣-١٤.

٣- السيد يعقوب بكر : نصوص في فقه اللغة العربية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧١م ، الجزء الثاني ، ص٣٣.

٤- الطبري : المصدر السابق ، ص٦٦ - ٦٧ . انظر أيضا : السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين) : الاتقان في علوم القرآن ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ، ط ٣ ، ١٣٧٠هـ - ١٩٥٢م ، الجزء الاول ، النوع السادس عشر ، ص٦١ - ٦٧.

٥- الطبري : المصدر السابق ، ص٥٨-٥٩.

٦- السيوطي : المصدر السابق ، النوع السابع عشر ، ص ٧٨-٧٩.

٧- تعرض الشافعي لحديث الاحرف السبعة عرضا ، وذلك في سياق حديثه عن جواز اختلاف اللفظ مع عدم احالة المعنى في الاحاديث النبوية ، الامر الذي يعني فهمه للاحرف السبعة بانها لغات في اللسان العربي، لما قال الطبري . انظر : الرسالة ، ص٢٧٤.

٨- انظر : مسند الشافعي ، على هامش كتاب " الام " ، دار الشعب ، القاهرة ، بدون تاريخ، الجزء السادس، ص٢٢٦ - ٢٢٧.

٩- نقلا عن ابي زهرة (محمد) : الشافعي ، حياته وعصره - اراؤه الفقهية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ،

بدون تاريخ ، ط ٢ ص ١٢١.

١٠- انظر : احمد امين : ضحى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ٩ ، ١٩٧٩م، الجزء الثانى، ص ١٨٣ - ١٨٤ ، ٢٠٧ - ٢٠٨ .

١١- انظر : ابو زهرة : ابو حنيفة ، حياته وعصره ، واراؤه الفقهية ، دار الفكر العربى القاهرة، ط٢، ١٩٧٧، ص٣٤ - ٣٥.

١٢- انظر : ابو زهرة : الشافعى ، ص٢٠.

١٣- انظر : المرجع السابق ، ص٢٦ - ٢٧.

١٤- الرازى : مناقب الشافعى ، نقلا عن ابى زهرة : الشافعى ، ص١١٨.

١٥- ابو زهرة : ابو حنيفة ، ص٢٤١.

١٦- الام . سبق ذكره ، الجزء الاول ، ص٩٤.

١٧- انظر : الرسالة ، سبق ذكره ، ص٢٠ . وانظر ايضا : كتاب ابطال الاستحسان ، ضمن كتاب " الام " ، الجزء السابع ، ص٢٧١.

١٨- انظر : الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٧٩م ، الجزء الخامس ، ص٤٨ - ٤٩.

١٩- الرسالة ، ص٥٠.

٢٠- المصدر السابق ، ص٥١ - ٥٢ . وانظر ايضا : كتاب " جماع العلم " ، ضمن "الام"، الجزء السابع ، ص٢٥٣.

٢١- انظر فى الخلاف حول تأويل الاية : كتابنا : الاتجاه العقلى فى التفسير ، دار التنوير، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٣م ، ص٢٢٩ - ٢٣٠.

٢٢- انظر : الرسالة ، ص٥٣ . وانظر ايضا : جماع العلم ، سبق ذكره ، الجزء السابع ، ص٢٥٣.

٢٣- الرسالة ، ص٥٤.

٢٤- المصدر السابق ، ص٥٩.

٢٥- السابق ، ص٦٠ - ٦٠.

٢٦- السابق ، ص٦١.

٢٧- انظر الرسالة ، ص٦٢ - ٦٤.

٢٨- انظر تحليلنا لهذين الكتابين : الاتجاه العقلى فى التفسير ، سبق ذكره ، ص٩٩-١١٠ ، ١٥٤ - ١٦٣.

٢٩- انظر : ابو زهرة : الشافعى ، سبق ذكره ، ص١٧٧ - ١٧٨.

٣٠- الرسالة ، ص٢٠٧.

٣١- المصدر السابق ، ص٢١ - ٢٢.

٣٢- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله) : البرهان في علوم القرآن ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ، لبنان ، ط ٣ ، ١٩٧٢م ، الجزء الثاني ، ص١٦٥ - ١٦٦.

٣٣- انظر : ابو زهرة : ابو حنيفة ، سبق ذكره ، ص٢٥٦ - ٢٥٧ ، ٢٨٨ - ٢٨٩ . وانظر ايضا احمد امين : فجر الاسلام ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ١٣ ، ١٩٨٢م ، ص٢٤٢ - ٢٤٤.

٣٤- الرسالة ، ص ٩١ - ٩٢ . وانظر ايضا : جماع العلم ، الجزء السابع ، ص٢٦٢.

٣٥- راجع مناقشتنا لمفهوم الوحي في : مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٠. ، ص٣٥ - ٦٥.

٣٦- الرسالة ، ص٣٢.

٣٧- انظر : جماع العلم ، الجزء السابع ، ص٢٦٢ . وانظر ايضا : الرسالة ، ص٣٣.

٣٨- الرسالة ، ص٨٤ - ٨٦.

٣٩- المصدر السابق ، ص١٧٠ - ١٧١.

٤٠- ابو زهرة : ابو حنيفة ، ص٣٤٠ - ٣٤١.

٤١- ابطال الاستحسان ، سبق ذكره ، الجزء السابع ، ص١٦٤.

٤٢- المصدر السابق ، ص٢٧١.

٤٣- جماع العلم ، الجزد السابع (من الام) ، ص٢٥١.

٤٤- الرسالة ، ص١٠٦ - ١٠٧.

٤٥- المصدر السابق ، ص٢٢٠ - ٢٢١ . وانظر ايضا : ص١٠٨ ، ١١٠ ، ٢١٢.

٤٦- المصدر السابق ، ص١١١ - ١١٢.

٤٧- انظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط٣ ، ١٩٨٨م ، ص١٠٢ - ١٠٤ . وانظر ايضا : ابو زهرة : ابو حنيفة : ص١٠٣ . وانظر له ايضا : الشافعي ، ص٦٩.

٤٨- ابو زهرة : ابو حنيفة ، ص٢٦٨ - ٢٧٠.

٤٩- المرجع السابق ، ص٢٧٢.

٥٠- السابق ، ص١٧٨ . وانظر ايضا : ابن قتيبة (ابو عبد الله محمد بن مسلم) : تاويل مشكل القرآن ، تحقيق : السيد احمد صقر ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٧٣م ، ص٢٠-٢١.

٥١- نقلا عن ابي زهرة : ابو حنيفة ، ص٢٦٠.

٥٢- نقلا عن المرجع السابق ، ص٢٧٠.

٥٣- المرجع السابق ، ص٢٦٨ - ٢٧٠.

د. نادية رمسيس فرح

المثقفون
والدولة والمجتمع المدنى

مقدمة : لازالت قضية البحث فى العالم العربى ، حتى الان ، تتركز بشكل رئيسى فى العلاقة بين دولة هى دولة متسلطة بوجه عام ، وبين المثقفين العرب . لقد مرت العلاقات بين الدولة والمثقفين بمراحل من التعاون ومن التصادم . كانت الدولة فى فترات التعاون تسمح للمثقفين بالعمل فى مناخ متحرر نسبيا ، وليس هذا فحسب ، بل كانت الدولة ذاتها اداة لانتاج المثقفين ، وذلك من خلال تطبيق النظم التعليمية الحرة، ودعم البحث العلمى بتقديم المنح وتهيئة البنية التحتية المادية اللازمة للبحث . كما كانت تساهم ايضا فى نشر وترويج نتائج الابحاث فى صورة مطبوعات مدعومة .اما فى فترات الصدام ، فكانت الدولة تلجأ الى وسائل متشددة لتقليص الحرية الاكاديمية . ومن الوسائل التى استخدمتها الدولة لفرض آرائها على المجتمع الاكاديمى تقييدها لعمليات تمويل البحوث ، وتشديد الرقابة على المثقفين ، بل واعتقالهم .

ليس بامكاننا ، رغم ذلك ، ادراك العلاقة بين الدولة والمثقفين بشكل كامل ، اذا لم ناخذ فى الاعتبار احد العوامل الهامة فى تشكيل تلك العلاقة ، الا وهو المجتمع المدنى .

يمكن القول بان المجتمع المدنى فى العالم العربى كان حليفا للمثقفين فى بعض اللحظات التاريخية ، الا انه كان فى الغالب الاعم سلبيا ، ان لم يكن عدائيا بوضوح ، تجاه اولئك المثقفين ، ومع وجود مجتمع مدنى معادى لابد وان تكون حرية البحث العلمى مقيدة بدرجة كبيرة . وما لم يكن المجتمع المدنى متعاونا فمصير البحث الاكاديمى هو الفشل بالضرورة ، ليس فقط بسبب العداء الذى تبديه الموضوعات او الذوات محل

الدراسة ، ولكن وهذا هو الاهم، لان المجتمع المدنى يمكن ان يفرض اعلى درجات التقييد على البحث الاكاديمى ، بل وينبذه تماما.

يمكن للدولة ان تتدخل فى عملية تشكيل موقف المجتمع المدنى من المثقفين ، كما يمكن لهذا الموقف ان يكون نتاجا للشكوك العميقة التى تحيط بالمثقفين باعتبارهم جزءا من جهاز الدولة ولكى تدرك الصلات القائمة بين المثقفين والمجتمع المدنى ، هناك ضرورة لتوضيح العلاقات المعقدة التى تربط بين اطراف ثلاثة : الدولة والمجتمع المدنى والمثقفين .

سوف تحاول هذه الورقة دراسة قضية حرية البحث الاكاديمى ، وذلك بتحديد مفهوم المثقف، ثم دراسة التحدد الاجتماعى للمثقفين المصريين ، والعلاقة بين المثقفين والمجتمع المدنى ، وتنتقل الورقة الى رصد التفاعلات بين المثقفين والمجتمع المدنى والدولة ، واخيرا تاثير هذه العلاقات التفاعلية المعقدة بين المثقفين والمجتمع المدنى على الحرية الاكاديمية.

من هم المثقفون

من هم المثقفون ؟ هل هم طبقة فى ذاتهم ؟ ام شريحة طبقية ؟ هل هم شريحة تنتمى الى النخب ؟ ام يمثلون ضمير المجتمع ؟ علاوة على ذلك ، هل يمثل المثقفون جماعة او طبقة متجانسة ؟ هل يحتلون موقعا محددا فى علاقات الانتاج القائمة ؟ وما حجم تاثيرهم فى مجتمعاتهم ؟.

يرى جرامشى (١٩٣٦) ان كل مجموعة اجتماعية تنتج بشكل عضوى فئة او اكثر من المثقفين . ويتولى اولئك المثقفون العضويون مهمة اكساب المجموعة الاجتماعية تجانسها ووعيها لوظائفها ليس فقط فى المجال الاقتصادى ، ولكن غالبا فى المجالات الاجتماعية والسياسية .

يرتبط المثقفون العضويون فى التصور الجرامشى بنمط الانتاج الرأسمالى . ولا تحول هيمنة النمط الرأسمالى دون وجود نموذج اخر من المثقفين ، وهم المثقفين التقليديين . يرتبط المثقفون التقليديون بانماط الانتاج السابقة على الرأسمالية ويتموضعون داخل العلاقات الاجتماعية قبل الرأسمالية بكل تعقيداتها .

ويرى جرامشى ان ما يميز المثقفون عن بقية الجماعات الاجتماعية هو الدور الخاص الذى يلعبونه فى عالم الانتاج . ان دور المثقفين هنا ليس دورا مباشرا ، وانما يتم بتوسط البنى الفوقية التى يقوم فيها المثقفون بدور وظيفى (جرامشى ، ١٩٨٣ ، ص١٢) . ان المثقفين يلعبون دوا خاصا فى تنظيم الهيمنة الاجتماعية وسيطرة الدولة . وهم يرتبطون اساسا بمستويى البنية الفوقية : المجتمع المدنى ، والمجتمع السياسى او الدولة . يتطابق المجتمع المدنى مع وظيفة " السيطرة المباشرة والقيادة ".

من هذا المنظور ، ليس المثقفون اكثر من موظفين لدى الجماعة المسيطرة ، وخبراء فى اضفاء الشرعية على الكتلة الحاكمة.

قام بولانتزاس (١٩٨٠) بتطوير وتوسيع مفهوم المثقفين كموظفي المجموعة المسيطرة ، وذلك بوضعهم مباشرة داخل مفهوم الدولة . وينطلق فى ذلك من ان التقسيم بين العمل الذهنى واليدوى يؤدى الى فصل العلم عن العمل اليدوى ، ثم يتم اخضاع العلم لرأس المال ، حيث تقوم السلطة القائمة باستخدام العلم والمعرفة ليس فقط من اجل اغراض سياسية وايديولوجية ولكن " .... بمعنى ان السلطة تضفى على ذاتها شرعية ايديولوجية عبر شكلية التقنية العلمية ، كما لو كانت (تلك الشرعية) تنشأ بشكل آلى من الممارسة العلمية العقلانية " ، (بولانتزاس ، ١٩٨٠ ، ص٥٥).

يذهب بولانتزاس ابعد من ذلك بقوله ان الدولة تميل الى دمج العلم ذاته عن طريق تنظيم خطابه . وبذلك تقلص وضع المثقفين الى مستوى الموظفين البسطاء او حتى الى ماهو اسوأ من ذلك، اى الى مستوى مرتزقة الدولة الحديثة . ان الدولة نفسها هى نتاج لتقسيم العمل بين العمل الذهنى والعمل اليدوى ، وتلعب دورا شديد الخصوصية فى اعادة انتاج ذلك التقسيم . والدولة بهذا المعنى هى تجسيد للعمل الذهنى كما تتمتع باحتكار المعرفة . ويتمركز العمل اليدوى فى الجماهير الشعبية ، وعندئذ تصبح الدولة ذاتها نتاجا للفصل بين العمل الذهنى واليدوى ، وتقوم بصيانة واعادة انتاج هذا التقسيم للعل من خلال اجهزتها التى تقوم بمهمة تاهيل قوة العمل (المدرسة ، العائلة ، ...الخ) ومن خلال اجهزتها الاخرى التى تشمل الاحزاب السياسية ، والاجهزة الثقافية ، والصحافة ، ووسائل الاعلام (بولانتزاس ، .المصدر نفسة)

وتبعا لذلك التصور ، فان المثقفين هم فئة خاصة من موظفى الدولة ، يدخلون فى شبكة علاقات السلطة التى تصون وتعيد انتاج النظام الرأسمالى وذلك عبر صيانة الفصل بين العمل الذهنى واليدوى . علاوة على ذلك ، يحدد بولانتزاس المثقفين كفئة داخل المجال السياسى او العام . ومن ثم ، وبسبب من موقعهم الخاص داخل علاقات الانتاج الاجتماعية كفئة خاصة من موظفى الدولة ، فان المثقفين يكونون دائما فى حالة نزاع مع المجتمع المدنى ، المقلص فى المخطط البولانتزاسى الى العمل اليدوى ، او مايسميه " الجماهير الشعبية ".

واذا كنا نتفق مع بولانتزاس فى ان المثقفين هم فئة اجتماعية خاصة ، اى انهم ليسوا طبقة او شريحة طبقية ، وان هذه الفئة الخاصة هى نتاج لتقسيم العمل الى عمل ذهنى ويدوى، فاننا لانتظر الى كل المثقفين باعتبارهم مجرد موظفى دولة او مرتزقة يقومون بوظائف السيطرة الاجتماعية والسياسية بالنيابة عن النخب المسيطرة . ففى حين يقوم بعض المثقفين بالفعل بهذه الوظائف ، فان المثقفين الاخرين ، حتى ولو كانوا ملحقين بمؤسسات الدولة ، يرتبطون عضويا بالطبقات او الجماعات الاجتماعية المسيطرة وغير المسيطرة . علاوة على ان ادخال كل الجماعات التى تؤدى عملا غير يدوى فى فئة المثقفين يؤدى الى تشويش المفهوم . ان المديرين التقنيين وموظفى الدولة وغيرهم يعتبرون فى هذه الحالة جزءا من فئة المثقفين . لذا فنحن نفضل قصر مفهوم المثقفين على اولئك الذين يضطلعون بمسئولية انتاج واعادة انتاج المعرفة . وفى هذه الحالة يتم ادراك طبيعة المثقفين بشكل افضل تبعا للتصور الجرامشى للمثقفين العضويين اى اولئك المسئولين عن انتاج واعادة

انتاج المعرفة وفقا لتصورات الطبقة التي يرتبطون بها . ان المثقفين هم المعبرون الايديولوجيون للجماعات والطبقات الاجتماعية المختلفة.

وبالرغم من اننا نتبنى التعريف الجرامشى للمثقفين كمثقفين عضويين ، فان هناك بعض الصعوبات التى تمنعنا من تبنى تصنيف جرامشى لمجموعات معينة من المثقفين تحت اسم المثقفين التقليديين . فى تعريفنا يصبح كل المثقفين عضويون ، وليس فقط اولئك الذين يتطابقون مع الطبقات الاجتماعية التى تظهر فى ظل الرأسمالية . ان المثقفين ، من ثم ، هم كما قلنا المعبرون الايديولوجيون للطبقات والشرائح الطبقية والجماعات الاجتماعية المختلفة.

لذلك بينما يحتل المثقفون موقعا خاصا في علاقات الانتاج القائمة ، فانهم لاينتمون الى اى طبقة على وجه الخصوص ، وانما ينتشرون على درجات مع النظام الطبقى. ويتحدد وضع المثقفين من خلال وضعهم داخل العلاقات الاجتماعية القائمة اى العلاقات السياسية والايديولوجية . ان كل المثقفين هم مثقفين عضويين ، والمشكلة التى تنشأ من هذا التعريف هى تحديد موقع المثقفين فى شبكة علاقات السلطة القائمة ودورهم فى صيانة وتعديل او تغيير تلك العلاقات.

التحديد الاجتماعى للمثقفين العرب

ان المثقفين العرب هم نتاج لتشكيلة اجتماعية شديدة التعقيد ، وتتسم التشكيلة الاجتماعية العربية بتضافر نمط الانتاج الرأسمالى مع الانماط السابقة على الرأسمالية وفى حين اننا نقر بان نمط الانتاج الرأسمالى يسيطر على التشكيلة الاجتماعية العربية الا ان هذه السيطرة لم تؤد الى تحلل انماط الانتاج قبل الرأسمالية ، بالفعل قد يؤدى النمط الرأسمالى المسيطر الى تحلل بعض العلاقات قبل الرأسمالية ، الا انه قد يؤدى فى ذات الوقت الى تقوية علاقات اخرى قبل رأسمالية (بولانتزاس ، ١٩٧٩).

هذا التضافر لانماط الانتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية ينتج نظام تراتب اجتماعى شديد التعقيد . ان فرض النمط الرأسمالى يؤدى الى تمايز الحدود الطبقية وتشكل البنية الطبقية الحديثة . وفى الوقت نفسة تتسبب الانماط قبل الرأسمالية القائمة فى توالد واعادة انتاج علاقات الانتاج قبل الرأسمالية مثل الاثنية ، العنصر ، الحدود الدينية ، الانقسامات حسب الجنس ، الخ . ومن هنا فسوف نشير الى كل العلاقات قبل الرأسمالية ، التى تنظم الجماعات الاجتماعية داخل علاقات الاخضاع / الهيمنة ، مثل العلاقات الاثنية وغيرها ، باعتبارها جميعا علاقات غير طبقية . تتسم التشكيلة الاجتماعية العربية اذن ببنية معقدة من العلاقات الرأسمالية وقبل الرأسمالية التى تتضافر فى كل اجتماعى معقد . وتظهر الجماعات الاجتماعية فى التشكيلة الاجتماعية العربية كل من خصائص علاقات الانتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية.

ان المثقفين العرب هم نتاج لهذا التضافر المعقد لانماط الانتاج . فهم يتلقون تدريبهم وفقا لقواعد النظام

التربوى الحديث (الرأسمالى) ، وادواتهم هى ادوات العلم والمعرفة الحديثة (الرأسمالية) . ورغم ذلك ، فان هؤلاء المثقفين انفسهم يربون ايضا داخل عائلات ، وقبائل، وجماعات دينية ، وجماعات لغوية ، الخ .... تظل متشبسة بايديولوجيات وتصورات للعالم قبل رأسمالية . يزاوج المثقفون العرب بين انماط عدة من الوعي، ومن الثقافة ، هى ناتجة عن تدريبهم المعقد فى نظم التعليم الحديثة والمؤسسات التقليدية . ان المثقفين العرب انتقائيون بدرجة عالية ، يتبنون عناصر من كل من النماذج الثقافية ونظم القيم والمعتقدات الرأسمالية وقبل الرأسمالية.

ومما يزيد تعقيد الوضع ، ان معظم المثقفين العرب يرتبطون بالدولة الحديثة من خلال اجهزتها التربوية او الاعلامية . ومن النادر ان توجد مراكز بحوث او قنوات اعلامية مستقلة فى المجتمع العربى . ويحد هذا الارتباط القوى بالدولة من قدرة المثقفين على العمل باستقلالية عن النخب الاقتصادية والسياسية المسيطرة . وربما كان ذلك احد الاسباب وراء النظر الى المثقفين باعتبارهم جزء من النخب المسيطرة على السلطة فى المجتمع المعربى .

يؤكد التعريف الجديد للدولة ، بالرغم من ذلك ، على حقيقة ان الدولة ليست محض جهاز محايد كما تفترض النظرية الليبرالية التقليدية ، ولا هى اداة للنخبة المسيطرة كما تفترض النظرية الماركسية التقليدية . بل ينظر هذا التعريف الجديد الى الدولة كعلاقة اجتماعية ، تكشف علاقات السلطة القائمة (بولانتزاس ، ١٩٧٨).

اذا تبنينا تعريف الدولة كعلاقة اجتماعية ، فلن تؤدى الرابطة القوية التى تجمع المثقفين بجهاز الدولة بشكل آلي الى افتراض ان كل المثقفين هم ببساطة معبرون ايديولوجيون للنخب المسيطرة . فالمثقفين العرب ينقسمون فى الواقع ويتوزعون على نطاق البنى الطبقية والاثنية . ويعتمد موقع كل مجموعة من المثقفين غالبا على التطابق الذاتى للمثقف مع طبقة ، او شريحة طبقية او مجموعة اثنية معينة ، وحسب هذه التطابقات يصبح المثقفون العرب مثقفين عضويين . فهم المعبرون الثقافيون او الايديولوجيون للجماعات الاجتماعية المختلفة فى التشكيلة الاجتماعية محل الدراسة . وفى هذا السياق ، يمكن ان نصل الى تحديد ملامح العلاقة المعقدة للمثقفين العرب بالدولة من ناحية ،وبالمجتمع المدنى من ناحية اخرى .

فيشكل المثقفون جزءا من نظام الدولة بسبب من وضعهم داخل الاجهزة الايديولوجية للدولة، كما انهم يرتبطون بالمجتمع المدنى من خلال دورهم كمعبرين اجتماعيين للجماعات الاجتماعية المختلفة . لذلك يمكن اعتبار المثقفين موظفين لدى الدولة وايضا معبرين ايديولوجيين للمجتمع المدنى . ان هذا الدور الجدلى والمعقد للمثقف يصنعه فى قلب العلاقات المعقدة بين الدولة والمجتمع ويؤثر فى رؤية المجتمع المدنى والدولة لدوره فى النظام . هناك من ينظر الى المثقفين باعتبارهم مرتزقة يعملون لصالح النخب او من يرى فيهم معارضين صريحيين لنفس النخب ، لكن ، فى الحقيقة ، يقوم المثقفون بكلا الدورين فعليا . وهنا يجدر ان نوضع اننا لا

نتحدث عن المثقفين ككل ، فالمثقفين العرب ، او المثقفين بوجه عام ، ليسوا مجموعة متجانسة ، فهناك شرائح مختلفة من المثقفين هم المثقفين العضويين.

تبعا للوضع الذى يحتله المثقف ، لابد وان يصبح معبرا عن النخب ، او اى جماعة اجتماعية اخرى كما يمكن للمثقف ان يعمل موظفا لدى الدولة ولكن ليس عليه بالضرورة ان يمنح الشرعية لجماعات السلطة المسيطرة . ان المثقفين العرب يعيشون فى اغلب الاوقات خلافا ، ليس فقط مع الدولة ، ولكن ايضا مع المجتمع المدنى.

المجتمع المدنى ، والدولة والمثقفون

تتطابق الدولة عادة مع المجال العام او السياسة ، فى حين يتطابق المجتمع المدنى مع المجال الخاص . وبرغم بساطة الثنائية (عام / خاص) الا انها لابد وان تسبب ارباكا شديدا فى ضوء التداخل بين الدولة والمجتمع . وبما اننا نتبنى مفهوم الدولة كعلاقة تكثيف لعلاقات القوة، واذا اعترفنا بان السلطة تخترق ، بالضرورة ، تنظيم ما يسمى بالمجال الخاص ، اذن فنحن بحاجة الى تعريف اكثر دقة للمجتمع المدنى . ووفقا لما يقوله " ثربورن " ، يتضمن مفهوم المجتمع المدنى علاقات الافراد فى مرحلة محددة من تطور القوى المنتجة (ثربورن، ١٩٨٠، ص٣٥٧) . يجد هذا الفهم للمجتمع المدنى كعلاقات مادية للافراد تعبيره فى اشكال متعددة تمتد من العائلة ، القبيلة ، الرابطة الاجتماعية ، وحتى الاشكال الاكثر تعقيدا للطبقات الاجتماعية.

ان الدولة والمجتمع المدنى متداخلان، فالدولة تنظم تعاملات الافراد من خلال القوانين والقواعد ، كما ان المصالح الخاصة يمكن ان تخترق نظام الدولة وتنتحل احيانا وظائف معينة للدولة . وبالرغم من ذلك تظل هناك تمايزات بين الدولة والمجتمع المدنى.

هناك اطروحة تتكرر كثيرا فى الادبيات الجديدة حول الدولة ، مفادها ان نظام الدولة فى العالم الثالث هو نظام ضعيف (ميجدال ، ١٩٨٨) ، والنتيجة الطبيعية لذلك التصور لابد وان تكون استنتاج ان المجتمعات المدنية فى العالم الثالث مجتمعات قوية . يشير المؤيدون لهذه الاطروحة الخاصة بضعف الدولة عادة الى الفشل الواضح للدول النامية فى تنظيم عملية التغير الاجتماعى . وبالضرورة يعزى هذا الى الفشل المثقفين فى اداء ادوارهم كادوات للاندماج الوطنى او التعبئة (وظيفتهم العامة كموظفين لدى الدولة) ، او الى عدم قدرتهم على دراسة مجتمعاتهم بدقة ، بسبب عدائية المجتمع المدنى القوى تجاه المثقفين ، حيث يرى فيهم جزءا من المجموعات المسيطرة المحتكرة لسلطة الدولة.

تتمتع هذه الرؤى ببعض الميزات . لكن هناك بالرغم من ذلك تصورات خاطئة شائعة تتعلق بدور الدولة فى تنظيم عملية التغير الاجتماعى ، ورد فعل المجتمع المدنى ودور المثقفين فى العالم الثالث.

ان الدول النامية هى دول حديثة نسبيا ، حيث تعود الى تصاعد حركات الاستقلال الوطنى وخروج

الاستعمار الاجنبى . وبينما كانت عملية بناء الدولة الجديدة تتم الى حد ما وفقا للنموذج الاوروبى الرأسمالى ، فان النخب الجديدة الوطنية لم تكن نتاجا للانماط الانتاجية الرأسمالية التى اقيمت . ومن ثم فقد اعتمدت اساليب اكتساب الشرعية والتعبئة العامة غالبا على انماط النداء interpellation الايديولوجى مثل الاثنية ، والانتماءات الدينية... الخ.

كانت هذه الانواع من التعبئة والشرعية متوافقة مع طبيعة المجتمع المدنى الخاضع لسيادة علاقات الانتاج قبل الرأسمالية . ان النخب المثقفة الجديدة . التى تلقت تعليمها وفقا للنظم الفكرية الحديثة (الرأسمالية) ، قد وجدت نفسها على خلاف مع الدولة الحديثة. سواء من حيث شكلها او استخدامها التقنيات التقليدية للحكم والشرعية . كما وجدت نفسها ايضا على خلاف مع المجتمع المدنى الذى ظل متشبسا باشكال تقليدية من التنظيم الاجتماعى .

لقد كان البحث الاكاديمى ، الذى قام على قاعدة من النماذج الغربية الوافدة ، مختلفا مع الممارسات الفعلية للدولة ومع العلاقات الاجتماعية . ادى هذا الى تكشف احساس المثقفين الاكاديميين بالانفصال والعقم ، ودفع هذا بعضهم الى محاولة التغلب على تلك المصاعب بالتحول الى مجرد خبراء تقنيين للدولة ، تتركز مهمتهم فى تقديم النصح للدول الحديثة حول كيفية تطبيق استراتيجياتها التحديثية وفقا للمعرفة الغربية الوافدة . ويرجع فشل هذه المحاولات الى رفض المجتمع المدنى الخضوع لبرامج لم يكن بحاجة اليها ، كما يرجع ايضا للتطبيق الميكانيكى لنماذج لاتتفق مع الحقائق الاجتماعية او مع المرحلة التى يمر بها نمو القوى المنتجة فى دول العالم الثالث .

آثر مثقفون اخرون دراسة مجتمعاتهم الخاصة ، محاولين الوصول الى تحديد واضح لواقعها ، وذلك من اجل تنظيم التغير الاجتماعى المستهدف . وفى سياق دراساتهم اقترب اولئك المثقفون من المجتمع المدنى ودينامياته . ادى هذا الى ظهور نوعين من ردود الافعال ، حيث اعاد المثقفون الاكاديميون اكتشاف جذورهم فى الخطاب التقليدى وفضلوا تجاهل المعرفة الحديثة الوافدة معتبرينها شكلا من اشكال الاغتراب ، او حاولوا ربط انفسهم بجماعات اجتماعية معينة ، مستخدمين ادواتهم البحثية فى الدفاع عن مصالح هذه الجماعات وتصوراتها للعالم ، وبهذه الطريقة تحولت المجموعتان الى مثقفين عضويين .

المجتمع المدنى وحرية البحث

وضعت الدولة ، وكذلك الجماعات الاجتماعية المعادية ، قيودا قاسية على مجموعات المثقفين العضويين المرتبطين بقوى اجتماعية معينة ، سواء كان هذا الارتباط بالفعل او بالقوة (فعليا او احتماليا) . وكان مجال الدراسات والبحوث المتعلقة بالدين هو احد المجالات التى خضعت لتقييدات جمة فى العالم العربى. فالدين يستخدم عادة فى العالم العربى كايديولوجية سياسية تمنح الشرعية للدولة او الجماعات السياسية

المعارضة وتمكنها من التعبئة الاجتماعية. ولازال الدين يمثل حتى الان نموذجا ثقافيا سائدا ، وهذا ما يدعونا الى تركيز النقاش فى هذه الورقة على دور الدين فى مصر على سبيل المثال كايديولوجية مسيطرة ، وكيف تؤدى سيادة الدين الى تقييد الحرية الاكاديمية .

دور الدين فى التشكيلة الاجتماعية المصرية

اعتمدت النظم السياسية المتتابعة التى حكمت مصر ، حتى القرن التاسع عشر ، على الدين الاسلامى كاداة رئيسية لاكتساب الشرعية السياسية والتعبئة الاجتماعية .ولقد عززت النخبة الحاكمة ، التى كانت اجنبية وغريبة عن المجتمع المصرى ، اهمية الاسلام كايديولوجية مسيطرة . ولعب نظام الخلافة الذى تبناه العثمانيون دورا اساسيا فى ضمان السيطرة على مصر كجزء من الامبراطورية العثمانية الواسعة . وبهذا استخدم العثمانيون الاسلام كايديولوجية لتبرير سيطرتهم وضمنوا عن طريقه حدا ادنى من القبول الاجتماعى.

مرت مصر فى ظل حكم محمد على فى النصف الاول من القرن التاسع عشر بثورة اجتماعية اقتصادية عميقة . فادت برامج التنمية الضخمة الى اضعاف النظم التقليدية قبل الرأسمالية وفرض علاقات الانتاج الحديثة على العلاقات القديمة . ثم ازدادت عملية التحديث قوة خلال النصف الثانى من القرن مع فرض الملكية الخاصة الجديدة فى مجال ملكية الارض ، وتدخل القوى الاجنبية فى الاقتصاد . وكان من نتاج هذه العملية ان ظهرت طبقات متميزة بين المصريين . ودخلت مصالح النخبة المصرية الجديدة فى صدام مع مصالح نخبة الشراكسة الاتراك الحاكمة ومع المصالح المتنامية للنخب الاوروبية . ادى هذا الصدام بين مصالح شرائح النخب المسيطرة الى انفجار الثورة الوطنية الاولى عام ١٨٨١ ضد كل من الشراكسة الاتراك والمصالح الاوروبية ، وتميزت الثورة ببروز نزوع ديمقراطى علمانى فى مصر.

مثلت النخب المصرية من ملاك الارض والمثقفين سندا اساسيا لثورة عرابى، وادرك قادة الثورة ان الاعتماد على الايديولوجية الاسلامية كاداة ايديولوجية للتعبئة الاجتماعية لن يكون فعالا ، فلقد كانت نخب الشراكسة - الاتراك المسيطرة تعتمد على هذه الايدولوجية الاسلامية فى اضفاء الشرعية على حكمها لمصر . وبالتالى طور المثقفون الجدد الذين تلقوا تعليمهم فى فرنسا ايديولوجية جديدة ، اكثر ارتباطا بمصالح النخب المصرية وبالجماهير، وهى الفئات التى كانت معزولة عن المشاركة السياسية فى النظام . كانت الايديولوجية الجديدة هى الايديولوجية القومية ، ومن ثم فقد اعتمدت حركة ١٨٨١ على الوطنية المصرية وعلى فكرة ديمقراطية المشاركة من اجل تعبئة الجماهير المصرية ضد النخب الاجنبية المسيطرة.

فى مواجهة ذلك.لجأت النخبة الاجنبية المسيطرة الى تاكيد وتعزيز الايدولوجية الدينية لصيانة شرعية وجودها فى النظام . ومنذ ذلك الوقت اتسمت السياسة المصرية بوجود نزوعين ايديولوجيين رئيسيين ، الدين المسيس (المتحالف عادة مع الجماعات المحافظة) ، والايدولوجية الوطنية المصرية ، وفيما بعد العربية ، وهى

ايديولوجية شبه علمانية ادخلت الدين فى نظامها الايديولوجى كى تظل قادرة على التعايش مع مجتمع مدنى لازال الدين فيه هو النموذج الثقافى الرئيسى.

اكتسبت الايديولوجية القومية قوة جديدة ابان النضال المصرى ضد الاستعمار الانجليزى لكن على الرغم من ذلك ، تمت صيانة الدين كنظام فرعى للايديولوجية المسيطرة ، واسهمت فى ذلك حتى الجماعات العلمانية الصريحة ، استجابة لعلاقات مجتمع مدنى لازال تقليديا.

مع الحكم العسكرى لمصر ، الذى بدأ عام ١٩٥٢ واستمر معظم فترة الستينيات ، وصلت العلمانية اعلى درجات هيمنتها حيث كانت القومية العربية ، التى عرفت باسم الناصرية ، هى الايديولوجيا المسيطرة.

بوفاة عبد الناصر ١٩٧٠ ، دخلت مصر مرحلة جديدة فى السياسات الاجتماعية - الاقتصادية. فلقد سعى النظام الجديد ، فى ظل حكم السادات ، الى قلب السياسات الناصرية التى كانت مؤسسة على اساس المفاهيم القومية الاقتصادية والسياسية . كان عبد الناصر قد نجح فى خلق قاعدة اجتماعية هائلة كانت سندا لنظامه . اما السادات ، فمن اجل ان ينجح فى تفكيك النظام الناصرى ، كان لابد وان يعتمد على ايديولوجية بديلة تدفع فى اتجاهين رئيسيين :

اولا : تحييد واضعاف وازالة القاعدة الاجتماعية الناصرية

ثانيا : خلق قاعدة اجتماعية اخرى لدعم سياسات السادات الجديدة.

لاجل تنفيذ هذه المهام ، اعتمد السادات على الايديولوجية الدينية ، مستخدما الدين الذى كان نظاما فرعيا فى الايديولوجية الناصرية ، ومن نظام فرعى قام السادات بتصعيد الاسلام الى مستوى الايديولوجية المسيطرة ، وكان اختيار نظام السادات للدين كايديولوجية مسيطرة شيئا طبيعيا للاسباب التالية :

١- فى السياق المصرى ، استخدمت الجماعات السياسية المحافظة الاسلام السياسى دائما لاكتساب الشرعية وتبرير سياساتها . وكانت السياسات الجديدة لنظام السادات تنحرف كثيرا عن القومية الاقتصادية والسياسية ، وتتجه نحو سياسة الليبرالية الاقتصادية وأعادة تنظيم علاقات مصر الخارجية لصالح الولايات المتحدة واوروبا الغربية . ومن موقف عدم الاعتراف باسرائيل انتقل السادات الى توقيع معاهدة سلام معها . ولكى يكتسب النظام الجديد شرعيته ، لجأ موظفوا الدولة والنخب الاقتصادية الجديدة الى مثقفيهم ليستخدموا الدين كوسيط جديد للخطاب . اجبر ذلك الوضع بقية القوى الاجتماعية على معاودة التفكير فى موقفها المتعلق باستخدام المداخل الدينية فى خطابها الايديولجى والسياسى.

اجبرت سيادة الدين كايديولوجية مسيطرة الجماعات المعارضة لسياسات النظام على الحوار حول قيمة تبنى النموذج الدينى لاحتواء ومعارضة الايديولوجية المسيطرة . ووجدت غالبية قوى المعارضة نفسها تنجر الى استخدام الايديولوجية الدينية كرد على استخدام النخب المسيطرة الصارخ لنفس الايدولوجية.

اصبح النموذج الدينى الان خلفية لكل الحوارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . ادى ذلك الى

استيعاب الخطاب السياسى والاجتماعى برمته فى شبكة الايديولوجية الدينية . فاذا كانت النخب المسيطرة تلجأ للقرآن لتبرير توسيع الملكية الخاصة وتفاقم الفجوة بين الدخول ، فان المعارضة تلجأ الى نفس النصوص القرآنية لاثبات آراء مغايرة .

ادى هذا السياق المؤدلج بدرجة عالية الى ظهور نمط فريد من البحث الاكاديمى ، وهو ما اصطلح على تسميته بالعلوم الاسلامية فى الاقتصاد والطب والاجتماع والهندسة الخ. ولقد كوفئ هذا النمط من البحث بشكل هائل من قبل النخب المسيطرة فى مصر والعالم العربى ، كما كان شديد الجاذبية للرأى العام الذى تسامع معه كثيرا.

ضد هذا الطوفان من الابحاث المتاثرة بالايديولوجيا ، جرى البحث الاكاديمى على اسس اكثر علمية متحديا حظر الرقابة ومضايقاتها واحتمالات فقدان الموقع . واضطر بعض الباحثين الاكاديميين الى الاستقالة من وظائفهم الاكاديمية ، وعانوا رفض المجتمع لهم عندما كانت تمس ابحاثهم النصوص المقدسة او التاويلات التى تسيدها المؤسسة الدينية ، او حتى تاويلات الكادر الايديولوجى للجماعات الاسلامية الراديكالية الجديدة المعارضة.

لقد اصبح المجتمع المدنى الغارق فى الخطاب الدينى شديد الحساسية لاى موضوع مصاغ فى تعبيرات دينية . وظهرت معارضة سياسية اتخذت شكل جماعات اسلامية سياسية راديكالية، لجأت الى نفس النصوص الدينية مستخدمة اياها فى تحطيم شرعية الحكومة والجماعات الاجتماعية المنافسة. نظرت تلك الجماعات الدينية الى البحث العلمانى الذى يمارسه الاكاديميون باعتباره معاديا لخلفيتها الدينية السياسية المعقدة . كان المثقفون العلمانيون عرضة لمضايقات قاسية مارستها عليهم قوى معارضة فى المجتمع ، بل ان بعض هؤلاء المثقفين وصلته تهديدات بالاغتيال من قبل الجاماعت الدينية الراديكالية . الا ان الاستهجان الذى يقابل به المجتمع المدنى البحث الاكاديمى قد رفع درجة حساسية الاكاديميين فى معالجة الموضوعات البحثية التى تقارب الدين.

ان الخوف من اثارة حساسية المجتمع المدنى الدينية قد قيد حرية البحث الاكاديمى فى تناول موضوعات تعتبرها الرؤى الدينية (محظورات) . والامثلة على هذه المحظورات كثيرة.

فى مجال الموضوعات الخاصة بالتمييز بين الرجال والنساء ، حاول قليل من الباحثين دراسة قضايا معينة مرتبطة بالامساواة بين الجنسين ، تلك اللامساواة التى تصونها التأويلات الشائعة للنصوص الدينية المقدسة ، مثل :

- قوانين الميراث ، التى تؤهل النساء للحصول على نصف نصيب الذكور.
- قانون الطاعة المفروض على النساء تجاه ازواجهن.
- قوانين الوصاية التى تعيد الاطفال الى وصاية آبائهم بمجرد وصولهم سن معينة.

- حقوق الطلاق التى لاتقيد الرجال ، فى حين تقيد المحاكم حقوق النساء.
- لاقانونية الاجهاض اذا لم تكن هناك اضرار صحية خطيرة.
- حق العمل للمرأة المتزوجة التى لم تكن تعمل قبل الزواج مشروط بموافقة الزوج.

كانت تلك بعض النماذج القليلة للموضوعات ذات الحساسية فى البحث بسبب التأويلات الدينية للقواعد التى تحكم الاسرة ، والتى تعزز السيطرة الذكورية . ان المجتمع المدنى هو الحاضن لعلاقات القوة غير المتكافئة تلك ، ولايستطيع البحث الاكاديمى سوى العمل داخل النموذج المقبول ، واى بحث يتحدى هذا النموذج يتم تصنيفه كبحث الحادي ويرفضه العامة.

هناك مجال بحثى اخر له الحساسية العالية نفسها فى سياق سيطرة الايديولوجية الدينية ، هو مجال الدراسات العلمانية والنقدية لدور الدين فى المجتمع . فالدين نص مقدس ، ولايسمح لاى بحث بتطبيق ادوات التحليل النقدية على الدين . ان المجتمع المدنى والدولة لايتسامحان مع هذا النوع من البحوث ، اما اولئك المثقفون الذين حاولوا تحدى هذه القاعدة فقد نبذهم المجتمع المدنى والدولة.

فى ختام هذه الورقة ، نرى ان سيادة الايديولوجية الدينية كايديولوجية مسيطرة للدولة قد عززت النزوع الى سيادة رؤية لاهوتية للمجتمع تبناها المجتمع المدنى . وبينما تستخدم الدولة الدين كايديولوجيا للشرعية والتعبئة ، فان المجتمع المدنى يستجيب بخلق اشكاله الخاصة من التصورات الدينية التى تتغاضى عن علاقات السلطة القائمة او تعارضها . ان المثقفين العضويين الذين يؤيدون استمرار الوضع الراهن يدعمون سيطرة النموذج الدينى ، بينما تجبر هذه الايديولوجية الدينية المثقفين ذوى التوجه العلمانى على تبنى الخطاب الدينى فى محاولة للنضال ضد المثقفين التقليديين، او ترغمهم على قصر ابحاثهم على القضايا غير الخلافية التى تسمح بها الدولة والمجتمع المدني، او تدفعهم الى الانسحاب الى مجال النظرية الخالصة، حيث يتوارون هناك من تيار الصراعات الاجتماعية الحالية الذى يشوه التشكلية الاجتماعية المصرية.

المراجع

- Farah, Nadia Ramsis (1986): Religious Strife in Egypt. New Yorkand London : GRaham & Breach.

-Gramsci, Antonio (1983): Selections from the Prison Notebooks.New York: Internatonal Publishers, Seventh Printing.

- Migdal, Joel S. (1988) : Strong Societies and Weak States. Princetom, New Jersey; Pricton university press.

- Poulantzas, Nicos (1978) : Political Power and Social Classes. Londom, Verso.

- Poulantzas, Nicos: (1979) Classes in Contemporary Capitalism. 2d. ed. London: Verso.

-Poulantzas, Nicos (1980): State Power Socialism. London: Verso.

- Therborn, Goram (1980): The Ideology of Power and the Power of Ideology. Londom : NLB.

منى احمد صادق سعد

نحو رؤية مصرية لفكر جرامشى في التعليم

أما قبل، فهو اجتهاد ! واعتذر لانى لم اطلع على كل مؤلفات جرامشى، كما ان ما اطلعت عليه هو باللغة العربية فقط، واعلم ان هناك ضرورة لقراءة كل الأصول، فالفكر ينمو ويتباين وقد يدخل فى صراع قبل بلورته النهائية، بل وقد يناقض نفسه، كما ان الترجمات دائما مختارة، علاوة على اننى لم اقرأ الايسبرا عن ايطاليا. (١)

واى اطروحات انما تبتدع فى سياق اجتماعى ما محدد ومعين. ومناقشتنا لاطروحات جرامشى تنطلق من الوحدة العامة للانتماء والتوجه، والقصد ليس اخذ اى منها وتطبيقه آليا على مجتمعنا المصرى، فالاختلاف الموضوعى لواقعنا يفشل هذه النظرة.

أ - اطروحات جرامشى من وجهة نظر مدققة فى قضايا التربية والتعليم

١/١ تشكيل المثقفين (٢)

تتميز المجتمعات الحديثة بالتعقيد الناتج عن عمليات التباين والتخصص فى التقسيم الاجتماعى للعمل الاقتصادى والثقافى، والمدرسة هى اداة لصنع « المثقفين » مختلفى المستويات، تعكس مساحتها وعدد درجاتها العمودية تعقيد الحياة التقنية والثقافية فى دولة ما.

صناعة الفئات المختلفة لاتتم على ارضية ديمقراطية مجردة، فالمدرسة بوظيفتها التنظيمية، تفسح المجال

امام تقسيم معين للعمل وتدرج فى مدى التأهيل الذى يتباين فيه مشاركة «المثقف» فى ادارة الدولة وقيادتها.

والعلاقة بين « المثقفين » وعالم الانتاج ليست علاقة مباشرة، كما هو الامر بالنسبة للمجموعات الاساسية، بل هى علاقة « بالواسطة » وبدرجات مختلفة، عبر كل النسيج الاجتماعى ومجموع البنى الفوقية التى يلعب فيها المثقفين دور الموظفين المسئولين.

يمكن تحديد مستويين كبيرين للبنى الفوقية، يغذيها « المثقفين » فالمستوى الاول هو «المجتمع المتحضر» اى مجموع اجهزة المجتمع المدنى والمستوى الثانى هو « المجتمع السياسى» يمثل كلاهما وظيفة الهيمنة التى تمارسها المجموعة المسيطرة ووظيفة القمع التى تمارسها الدولة وحكومتها القانونية فلدينا اذن شبكة واسعة من المفكرين ذوى طابع متدرج، ادارى/ تنفيذى، تكنوقراطى، سياسى/ فنى، هذا التدرج هو تدرج من النشاط التنفيذى الى النشاط القانونى، فالنشاط الخاص باختيار الحل الاجتماعى وفقا للتقنية السياسية. ويترتب على ذلك توسيع المدرسة لفئة «المثقفين » كفئة، بشكل لم يسبق له مثيل، هنا يصنع الجهاز الاجتماعى جماهير كبيرة منهم، لاتبررها الاحتياجات الاجتماعية للانتاج، انما تبررها الاحتياجات السياسية للمجموعة الاساسية المسيطرة.

١/٢ فى المدرسة والمبدأ التربوى

طالما وجد هذا التقسيم الاجتماعى للعمل، توجد المدرسة بوظيفتها التنظيمية، والتى يصاحبها ازمات وتناقضات مستمرة، يمكن بلورتها فى " نقد وحدة المبدأ التربوى " . نلحظه فى الثنائيات الشهيرة بين التعليم النظرى والتعليم المهنى، بين المدرسة الكلاسيكية الممتدة والمدرسة المهنية المنتهية بين الحاجة الى " التقتير – التوفير " او التكاثر المدرسى [٣]، بين الحاجة الى " الوحدة العامة للمجتمع " لحفظ توازنه وتماسكه وضرورة التنافس " الذى قد يقوضه " [٤].

لابد والحال هذه ، ان يتغير المبدأ التربوى المنظم للعملية التعليمية والثقافية فى المجتمع ، وذلك فى اطار تغيير مجتمعى اشمل.

١/٣ مؤسسات المجتمع المدنى والدولة

خلقت الرأسمالية المنتصرة فى اوربا سلسلة من البنى الوسيطة فى البناء الفوقى تستخدم استراتيجيات مختلفة عن لجهزة الدولة القمعية، تتوسط تلك البنى التشكيل الاقتصادى فى المجتمع والدولة بتشريعاتها وقمعها ، وتمثل مخزون سياسى وتنظيمى يجعل الدولة اكثر متانة فى مواجهة الازمات ، ويضمن اخلاص الجماهير لاهداف متناقضة مع مصالحها [٥].

جهاز الثقافة بمستوياتها المختلفة من تعليم، واعلام، ومسارح ودور السينما ينضم الى تلك الابنية.

فالدولة اذن هى مجتمع (سياسى + مدنى) اى جهاز حكومى قمعى وجهاز مدنى يمارس الهيمنة، وهناك شقان فى الدولة بمعناها الشامل (القمع + الهيمنة).

٤/١في الهيمنة والصراع [٦]

ان تفوق مجموعة اجتماعية مايظهر بطريقتين أ) كقمع او ديكتاتورية ب) كهيمنة اى قيادة فكرية وجدانية.

ويمكن لاى مجموعة متصارعة ان تصل الى السلطة، ولكن لكى تستمر فعليها ان تضمن موافقة الجماهير، سواء كان ذلك بصورة عفوية (سلبية ومبعثرة كتيار عام) او بطريقة واضحة (منظمة ومتماسكة).

تتدخل هنا اجهزة المجتمع المدنى بتشكيلاتها التنظيمية ومفكريها المتدرجين لكى تضمن موافقة عفوية عامة، كما تضمن للدولة انسجامها القانونى فى موافقة منضبطة ومنظمة.

فالهيمنة ابنة صراع تاريخى لطبقة كانت هامشية تريد الاستيلاء على السلطة، او لطبقة فى السلطة وتريد الاحتفاظ بها ، كذا هناك تفاعل وظيفى ولحظات تاريخية يكون لاحدى الطريقتين (الدكتاتورية او الهيمنة) الثقل النسبى فى الصراع.

الثقل النسبى لاحدى الطريقتين فى الصراع لايتوقف فقط على لحظات تاريخية داخل البلد المعنى ، انما كذلك على شروط موضوعية فيه، وتراث حضارى - نضالى، فمؤسسات المجتمع الذى برزت فى اوروبا الصناعية، ويدور فيها وحولها الصراع " الديمقراطى - السلمى" فى المجتمع وفقا لآليات معينة، تضمن تلك المقولة « هيمنة محصنة بالقمع ».

٢- فى الاختلافات بين مصر وايطاليا

٢/١ مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، قديمة قدم الدولة، وجزء من دورها كجهاز ادارى[٧] ، فلم تكن نشأتها متواكبة مع نمو البرجوازية وكفاحها الثورى ضد الاقطاع مثلما شهدت اوروبا فى تطورها التاريخى. والمدرسة على وجه الخصوص، امتدت الى عصور سحيقة فى التاريخ المصرى القديم، تنازع المؤسسات اللاهوتية اختصاصها فى ادارة البلاد[٨] بتخريجها الموظفين، وكانت مربط الامال بما تحمله من امكانات الانعتاق والصعود (خطوة خطوة فى السلم الادارى، او بالرشوة، او بالتحايل او فجأة بالانقلاب من الداخل استهدافا للسلطة).

٢/٢ تختلف طبيعة النمو الاقتصادى - الاجتماعى فى مصر عن ايطاليا[٩] ، كما تختلف طبيعة السلطة[١٠] ، يضاف الى ذلك ما تضيفه التبعية من سمات.

٣ - فلاتنطبق المقولة:

" هيمنة محصنة بالقمع " على هذا النمو بتداعياتها فى الواقع المصرى، وما ينطبق هو " قمع محصن بالهيمنة - فى ظل التبعية " لذا يأخذ مفهوم الهيمنة ابعادا جد مغايرة.

٣/١القمع

يأتى من الخارج كتهديد لكل الداخل بما فيها البرجوازية المحلية- (اذا ما تحالفت مع الفصائل الاخرى،

كالعمال والفلاحين واشباههم او تقمصت فكريتهم أو عبرت عنهم بدرجات متفاوتة)، [١١] وفى استمرار التهديد للآن ، ومن الداخل قريبا معه.

٢/٢ الكيفية

- عسكريا

- وعلى المستوى التحتى يتهمش الداخل وتغذيه الشروط الموضوعية لنمو وتوالد البرجوازية الصغيرة وفكريتها.

- وباستغلال دور مصر الحضارى التاريخى وجعلها تمسك بعض العصا ، هنا تترك حرية امساك العصا للبرجوازية المحلية حينما يجب قمع الداخل ، ولكى تلعب مصر دورها الرائد كرجل شرطة للدول التابعة.

- الطرفية بالنسبة لها فى عالمنا المتخلف.

٣/٣ تأتى الهيمنة وظيفيا فى ظل القمع، وتتولد لدى الجماهير ثقة تاريخية، وموافقة عفوية مستسلمة تحت ضغط الهيبة التى تمنحها للحكومة المسيطرة. [١٢]

مثال

اقناع الجماهير بدور مصر الوطنى والتقدمى والمحافظ على القومية العربية، ولكن بتحفظ هام هو انه ليس ضد الامبريالية الامريكية، بذا يصير تحذير ضمنى آخر هو العصا لمن عصى.

٤/٣ تتضمن الهيمنة صراعا ، وهو قريب – فى حالتنا بين الكل والخارج، وبين الطبقات المختلفة فى الداخل ، آليات الهيمنة هنا جزء اساسى فيها : اهمية وحدة الكل فى صراعه مع الخارج، اى تعمية مايحدث بالداخل ، واهمية " التماسك " بدلا من الصراع فى الداخل[١٣].

٤- التداعيات فى التعليم والتشكيل الثقافى فى المجتمع

١/٤ فى توصيف المؤسسات التعليمية المصرية[١٤]

المدرسة اداة لانتاج القوة البشرية ، ولاتتم هذه الوظيفة بشكل مباشر لانها تتعلق بنتاج قوى الانتاج، كما تتعلق بإعادة انتاج علاقات الانتاج فى المجتمع.

المدرسة بارثها التاريخى [١٥] ، وبادوارها الحالية ، هى البناء الاساسى والوسيط فى المجتمع وهى الحالة التى يتجمع فيها الجهازين القمع والهيمنة [١٦].

ينتقص من دورها كبناء اساسى ووسيط عدم شمولها لكل قوى الانتاج فى المجتمع المصرى (الاميين).

٢/٤ كيف يكون القمع فى تلك المؤسسة مزدوجة الطابع وكيف تكون الهيمنة

١/٢/٤ الادارة [١٧] هى الالية الاساسية للقمع وتتضمن آليتان فرعيتان هما التنظيم والتوزيع فى :

- تنظيم عملية صنع القرار التعليمى واتخاذه

- نوزع (او نضم) اختصاصات متخذ القرار التعليمى
- ننظم مستويات اتخاذ القرار والعلاقة بينها
- ننظم هيكل التعليم (افقيا ورأسيا) وننظم السلم التعليمى
- نوزع هذا الهيكل على خريطة المجتمع (طبقات ، ريف وحضر)
- ننظم تدفق الطلاب ، نوزع الطلاب على انواع التعليم المختلفة
- ننظم مقرر وفقا لاحدى التنظيمات المنهجية (١٨) ، ونوزعه على جميع مراحل التعليم وانواعه بكيفية ما.
- ننظم القيم ونوزعها (فيما يعرف بسلم الافضليات).
- اخيرا ننظم الموارد ونوزعها لتحسين المدخلات والعمليات او بالاصح للتحكم فيها، فالتمويل عامل حاكم ، اى قمعى.

٢/٢/٤ خلف كل هذا تقف الايديولوجيا لتحدد مايعرف علميا بالأولويات اى الخيارات الاجتماعية المستترة خلف الخيارالتقنى ، تلك تجيب دائما عن السؤال لمصلحة من ؟

٣/٢/٤ والادلة الامبريقية كثيرة

- صنع القرار يتم فرزيا ، بطريقة فوقية ، تنفرد به مؤسسة الرئاسة وتراتبا عليه (وفق مبدأ تفويض السلطة) الوزير ، هنا تنظيم هرمى ، اتجاهات الاختصاصات فيه احادية من اعلى الى اسفل ، تختلف نوعيا بين المستويات ، فهى تشريعية فى المستويات المتمثلة فى القمة وتنفيذية فى مستويات القاع (١٩).
- يستخدم التشريع كمدخل لاصلاح التعليم وذلك باعادة تنظيم الهيكل المؤسسى [مثال قانون الوزير رقم ١٣٩ لعام ١٩٨١ والخاص باعادة تنظيم السلم التعليمى] (٢٠).
- تتجه منهجية تطوير التعليم الى ان تكون تعبيرا عن " ادارة " الازمة (٢١).
- يحتل وزير التعليم موقعا متميزا فى مجلس الوزراء ، يعطيه مزيد من المرونة فى الاتصال برئيس الجمهورية ورئيس الوزراء من جانب آخر [مثال : منصب د. محمد حافظ غانم كان نائبا لرئيس الوزراء فى فترة شهدت العديد من الاضطرابات الطلابية والمشاكل التعليمية] (٢٢).
- مجلس الشعب يمارس دور تشريعى ضعيف ، فى حدود اقرار قوانين مصاغة ، ودور رقابى يتجاوز الدور التشريعى. (٢٣)
- ينتظم الهيكل التعليمى هرميا وتوضحه الاحصائية التالية

* فى تقرير المجلس القومى للتعليم والبحث العلمى والتكنولوجيا عن الموقف التعليمى فى مصر عام ١٩٨١/٨٠ نجد الاتى (٢٤)

البيان	بنين	بنات	جملة
- نسبة المقيدين بالتعليم الابتدائى عام وأزهرى (٦ - ١٢) سنة .	٧٧٪	٥٦,٣٪	٦٧,١٪
- نسبة المقيدين بالتعليم الاعدادى عام وأزهرى (١٢ - ١٥) سنة .	٦٦,٥٪	٤٢,٧٪	٥٥,٢٪
- نسبة المقيدين بالتعليم الثانوى عام وأزهرى وما فى مستواها (١٥ - ١٨).	٣٨,٩٪	٣٨,٩٪	٤٩,٥٪
- نسبة المقيدين بالتعليم العالى الجامعى	-	-	١٢,٧٪

- كما ينتظم الهيكل التعليمى فى مرحلته الثانوية الى تعليم عام وتعليم فنى (بل فى مرحلة التعليم الاساسى هناك المسار الخاص - المهنى) ، تشير معظم ادبيات التربية على الدلالة الطبقية لهذا النوع من التنظيم. (٢٥)

- تتوزع هياكل التعليم على خريطة المجتمع الطبقية والريفية/ الحضرية فالمستويات والمراحل العليا للتعليم من نصيب الطبقات العليا فى المجتمع ومن نصيب المدن الرئيسية (القاهرة ، الاسكندرية ، بورسعيد، اسوان) ومن نصيب الاحياء الراقية بها. اما المستويات الدنيا للتعليم فمن نصيب الطبقات الدنيا فى المجتمع، ويتزايد نصيبهم كذلك من اللاتعليم.

ويحتاج الامر لاحصائيات تفصيلية ، ولضيق المقام ، يمكن اشتقاق ذلك باحصائيات اخرى.

ففى تقرير للمجالس القومية المتخصصة وجد ان المتسربين لايوجد بينهم حالة واحدة لذوى الدخول المرتفعة، بينما وجد ان ٣٧,٥٪ لذوى الدخول المتوسطة ، ووجد ٥٦,٢٪ لذوى الدخول المنخفضة.

وحسب وزارة التربية والتعليم فى بياناتها ، فان التسرب فى التعليم تعانى منه الاسر الفقيرة والمعدومة فى الريف ، والاحياء الشعبية بحوالى ٤٠٪ من عدد السكان ، ويندر وجوده فى الاحياء الراقية بالمدن أواصحاب الملكيات الكبيرة فى الريف. (٢٦)

- اما التنظيمات التى يعتقد انها محايدة فهى تنظم المقررات ، وتنظم المعرفة ، وتنظم القيم المصاحب لعملية التعلم (٢٧) وتوزيع ذلك كله :.

ينتظم المقرر الدراسى وفق المنهج التقليدى ، فالمحتوى صلبه ، والمدرس اساسى فيه ، ملقى، التلميذ ثانوى متلقى ، النشاط بالرغم من كافة التعديلات - صورى (٢٨) ، التقويم منصب على المحتوى ، فهو تعليم كما قال فيرارى « بنكى »

- محاولات الدمج والفصل بين انواع المعرفة تخفى ما ينطوى عليه التخصيص فى المعرفة من تعمق والعموم من سطحية.

- التطورات الحادثة فى اسئلة التقويم تهدف من ناحية التنظيم الشكلى للاختبار الى اعتماد الطالب على مزيد من الفهم وهو حق يراد به باطل ، فلا يتمكن جميع الطلاب من الفهم فى ظل تكدس الفصول ، ويلجأ بعضهم الى الدرس الخصوصى ، ولايتمكن الطلاب ذوى المستويات الاقتصادية الاجتماعية من امتلاك الفهم المتأثر برموز الثقافة السائدة بثروتها وتعقيداتها ، وبامكانية الجلوس المتأنى والمثابرة فى التعلم[٢٩]. (فهل الحفظ اسهل ام الفهم؟ الحفظ بالفهم اسهل الحلول).

تطوير المقررات وخاصة الاسئلة هو نشاط يتم فى الوزارة والمركز القومى للبحوث التربوية بالاشتراك مع البنك الدولى وهيئة التنمية الدولية الامريكية.

- المعرفة فى التنظيم التقليدى للمنهج تقدم باعتبارها "معطى" موضوعى لايحتاج الى فحص او امعان (فهى ليست مثلا فروضا للوعى بالواقع وامكانات وشروط تغييره) تنظم هرميا وفقا لتدرجها فى القيمة فالمعارف ذات المكانات العالية فى عصرنا تنتمى الى العلوم الطبيعية والرياضية كما ان انواعها الراقية هى الكتابية والتجريدية.

- تتوزع المعرفة بالارتباط والتوافق مع التنظيم الهرمى للتعليم ، كذا التنظيم النوعى للهياكل داخله (بين عام وفنى).

- يتميز التعليم الاساسى بالمعرفة الشفاهية ، العملية و المرتبطة بالحياة اليومية ، فاذا مارتقينا مع السلم التعليمى يزداد التجريد والانعزال للمعرفة بمقدار تعمقها وتخصصها.

هذا لايبدو ظالما فى ظواهر الامور ، فالمعرفة التى تقدم بهذا التدرج والتخصص تتناسب ونضج التلميذ ولكن هناك دولا تدرس الجبر حيث هو تجريد فى الصف الاول الابتدائى.

- التعليم العام له المعارف الكتابية التجريدية ، البحتة ، والتعليم الفنى له المعارف التطبيقية التى تمزج بين الشفاهية والكتابية ، بل هى مهارات حركية.

- تتدرج القيم وفق الافضليات ، والقيمتان الاساسيتان التى يغذيهما العمل التعليمى كله شكلا ومضمونا - من وجهة نظرى - هما الملكية والفردية.

[مدرس فرد ، تلاميذ حتى لو حشروا حشرا فى الفصول فهم افراد ، ناظر فرد ، وزير فرد .... الخ من هذه التنويعات] .

- اما تمويل التعليم/ فبالنظر الى بيانات الادارة العامة للتخطيط والمتابعة بوزارة التربية والتعليم ، نجد ان القاهرة والاسكندرية لهما نصيب الاسد فى التمويل ، وليس بخاف اين توجد المدارس التى ينفق عليها من اجل ادخال الكمبيوتر فيها ، كذا نوعيات المدرسين فى المدارس الرسمية للغات ، والتى يبتدع لاجل زيادة

رواتبهم تخريجات قانونية. [٣٠]

٣/٤ اما كيف تكون الهيمنة

فليست كل الآليات واحدة او بسيطة ، كما انها ليست ظاهرة كوضوح آلية الادارة فى احداث القمع ، ولكى نصل الى تحديدها وتوصيفها نتناول قضيتين متداخلتين هما الايديولوجيا والصراع.

١/٣/٤ نسلم بداية بان العملية التعليمية مشبعة بالايديولوجيا [٣١]

- فالايديولوجيا توجد فى الاهداف المعلنة والمسكوت عنها.
- توجد فى المحتوى التعليمى
- توجد فى طرق التدريس وتفاعل المعلم مع المقرر نشاطا اوسلبا ، كما توجد فى وعيه.
- توجد فى التقويم.

٢/٣/٤ والادلة الامبريقية كثيرة:.

- فالاهداف الاساسية للتعليم (مثالا التى حددتها استراتيجية التربية الاخيرة ، بناء الشخصية المصرية القادرة على مواجهة المستقبل ، اقامة المجتمع المنتج ، تحقيق التنمية الشاملة ، اعداد جيل من العلماء) جميعها اهداف لاتنصب على الطلاب محور العملية التعليمية ، ثبوتية [٣٢] ، منفصلة عن وسائل تحقيقها [٣٣] عامة بطريقة تجعلها فوق شبهة المسائلة والتنفيذ.

- اما الاهداف المسكوت عنها فهى تلك التفصيلية الموجهة لكل مقرر على حدة ، ففى المراحل المختلفة لايوجد فى كتب الطلاب ، انت تتعلم لغرض هو كذا ، او هذه المادة اهدافها كذا وبطريقة يفهمها الطالب. [٣٤]

- وفى فرز تطوير المناهج ، بالمركز القومى للبحوث التربوية ، تتحقق مدرسة العودة الى الاساسيات " الاحياء القديم لمدرسة الحركة العلمية للاهداف " Tyler and taylor " وهى سلسلة كاملة من التقنيات التى تجعل التربية صناعة وهندسة والانسان مهارات وترس فى ماكينة ". [٣٥]

- المحتوى التعليمى : يحتاج الامر الى تحليل مضمون لكل الكتب المقررة حتى نصل الى الاجابة عن اسئلة اهمها :.

- هل الناس متساويين ولماذا؟
- من له حق السيادة والتسلط؟
- ماتصوراتنا عن الواقع وعن تغييره ؟
- ما موجهات سلوكنا القيمية المختلفة ؟ [٣٦]

امثلة

فى مقرر للحساب باع فلان كذا ، واشترى فلان كذا ، خسر فلان كذا ، اى اضرب واقسم واجمع واطرح من

خلال مضمون اجتماعى معين هو تغذية الجانب الفردى كقيمة [٣٧] ، بل واسالة اللعاب دائما فى امكانية الصعود والامساك بالثروة.

فى مقرر للجغرافيا بالصف الاول الاعدادى " لواردت ان تكتب خطابا لاحد الاصدقاء فى دولة اوروبية تصف فيه قناة السويس ماذا تقول " لماذا دولة اوروبية بالتحديد كذا " اذا كنت مرشدا سياحيا وصحبت فوجا من السياح الى شبه جزيرة سيناء ماذا تقول عن مظاهر السطح بها ؟ " ولماذا مرشدا سياحيا ؟

اما عن المعلم فله مكانة خاصة فهو همزة الوصل بين القهر والهيمنة والتعبير الحى عن امتزاجهما ، فهو رمز السلطة ، يدير النظام فى المدرسة [٣٨] ، انشطته التعليمية وطرق تدريسه تعكس اهدافا معلنة وضمنية [ان يحفظ المتعلم ويرد ، ان يظل المتعلم سلبى ، ان يقهر النشاط الكشفى والابداعى].

يقول نقيب المعلمين السابق ، " نحن المعلمون ، ونحن قدوة ، ليس لدينا يمين ولا يسار ، وليس لدينا مواقف سياسية او معارضة مثل التى تحدث فى نقابات اخرى" [٣٩] المعلم بوعيه المحافظ ، غير المسيس[٤٠] يؤكد هيمنة الطبقة السائدة ، بالحوار وباللاحوار ، بالتهديد ، بالثواب والعقاب بتسييد العرف الاجتماعى الذى يقترب فى مكانته من مكانة القانون[٤١].

ونلمح فى دور المعلم فروقا بين الايديولوجيا والهيمنة ، فالمعلم بانشطته ووعيه لايعكس - آليا وفقط - ايديولوجية الطبقة السائدة ، فاى طبقة تتكون من شرائح والخلاف بينها موجود ، والمعلم ينتمى الى شريحة منها ، يعبر عنها بدرجة او باخرى ، كما ان الطبقة فى حوارها مع الطبقات الاخرى المسودة قد تتراجع عن مقولات وتضيف اخرى ، فالمعلم فى النهاية يعكس مساحة الاتفاق بين الشرائح فى الطبقة وبين مجموع طبقات الامة.

٣/٣/٤ عودة الى الهيمنة

سلمنا بان العملية التعليمية مشبعة بالايديولوجيا ، ذلك ليس معناه ان الايديولوجيا السائدة تستوعب وتقود جميع الايديولوجيات الاخرى فى المجتمع دونما صراع.

فعندما طرح جرامشى مقولته " الهيمنة " ربطها بمحاولات الطبقة فى النمو والسيادة :.

محاولات صراعية ينتج عنها استقطاب الافراد فى المجتمع ، وتكون بالحوار ، بالاقناع ، بالضبط الاجتماعى ، بالنضال السلمى والعنيف ، بل بالقمع واظهار القوة.مفهوم الهيمنة يتضمن بشكل مختلف عن مفهوم الايديولوجيا بيان محاولات استيعاب ايديولوجية ما لايديولوجيات اخرى ، وتصارعها معها ، وانحسارها فى لحظات ، وتقدمها فى لحظات اخرى.

والاستخدام المفهوم ، والمزيد من تعميقه حتى ننتقل الى مراحل نظرية اعلى لابد من الالتفات الى خصوصية الهيمنة فى مجتمعنا المصرى ، تحديد الاوتار الرئيسية التى تعزف عليها الطبقة السائدة لتستوعب نكر الطبقات الاخرى ، كذا الالتفات الى الصراع واشكاله (ويتضمن هذا البحث عن التناقضات الرئيسية

والثانوية فى التعليم التى تسهم فى تصدع النظام ، كذا تحديد التقدمات والتراجعات بين اطراف الصراع المختلفة ولماذا تحدث ، وكيف ، وباى الصيغ والاشكال).

ولا نزعم باننا نمتلك الاجابات جاهزة عن هذه التساؤلات [٤٢] ونحاول فقط البدء بمفاتيح للفهم والبحث عن امكانات " التصدع " وفق رؤيتنا تلك.

٥ - فى التناقضات والصراع

٥/١ هناك ضرورات «موضوعية» تفرضها الطبقة السائدة على التعليم وعليه ان يستجيب لها ، أهمها الحاجة الى انتقاء الصفوة وتدريبهم فنياً ونظريا الى اعلى المراحل (فى ظل سباق حضارى تحاول الدولة اللهاث ورائه) والحاجة الى اعادة انتاج علاقات الانتاج. [٤٣]

وهناك من الجهة الأخرى ضغوطا شعبية تحاول بها الجماهير ان تنازع الطبقة السائدة حقها فى امتلاك الثروة الثقافية بمفردها وتوزيعها وفقا لمقتضياتها هى.

٥/٢ الضرورات «الموضوعية» والضغوط الشعبية يستوجبان التوسع والتعقيد فى التعليم[٤٤] كما يستوجبان التقليل من آليات الانتخاب.

٥/٣ ولكن التوسع فى التعليم والاستجابة (المتتالية او المتقطعة او المتضاربة) للضغوط يشكل علاقة «غير متوازنة» بين التعليم والمجتمع، فالتدافع فى ظل محدودية الموارد، معناه تدهور الكيف، اى تدهور تعليم الصفوة، كما انه يعرض التقسيم الاجتماعى الى الخلل وينقل التناقض بين المجموع المنتج (الامى وشبه المتعلم) وبين الصفوة الى مستوى اكثر تعقيداً يتضمن تناقضا داخل الطبقة الواحدة وبين شرائحها الدنيا والعليا (بطالة المتعلمين).

٥/٤ تتدخل خصوصيات التبعية، «فالنهضة» الحضارية تستلزم تعبئة الطاقات ورفع الامكانات، ويصعب هذا فى ظل التهميش الناتج عن التبعية، فهو يفرغ اصحاب الصناعات التقليدية للبلاد من مهاراتهم ويقلص اعداد الصفوة ويجعلها مستوردة لتقنيات الانتاج ولكنها فى الوقت ذاته تحتاج الى التدريب المتعمق للتعامل معها. [٤٥]

٥/٥ وفقا للمنظور الأخير، لابد من آليات مضادة تؤدى وظيفة الإنتخاب. [٤٦]

٥/٦ فى الوقت الذى يعمل فيه الإنتخاب على ترقية الصفوة، يؤدى الى تقليل فرص الطبقة المسيطرة فى فرض هيمنتها على باقى الطبقات فى المجتمع، كما يؤدى الى زيادة حدة الصراع على التعليم، وقد يعنى ان ترفع الدولة الراية البيضاء حضاريا.

٥/٧ تحدث «تكيفات» واستجابات للضرورات «الموضوعية» والضغوط الشعبية، يكون هذا بفتح السوق

الموازية فى التعليم التى تتدرج اسعارها ومستوياتها وفق التدرج الاقتصادي- الإجتماعى: الكتاب، التعليم الأزهرى، الدروس الخصوصية، التعليم الحكومى العادى، الرسمى لغات، الخاص العادى، الخاص لغات والخاص اسلامى...

- تحقق السوق الموازية عدة مكاسب بخلاف السابقة، فهى تخلى عن مكتسبات حققتها الجماهير بنضالها (المجانية)، وتنفيث لها، وازدهار لآمالها فى الإمساك بالثروة الثقافية.

- وهى -على نحو ما- كذلك، هيمنة على مسطح اوسع من الجماهير، بإيجاد شبكة واسعة من المثقفين، متدرجى الوعى، يشكلون ملايين من الفسيفسات الفكرية، وينتشرون فى واقعنا كآلية متوالدة للهيمنة.

٨/٥ مثقفين بلا تنظيمات، ولا هوية، ولا فلسفة، يوفقون بين زهرة من هنا وزهرة من هناك، هم أقوى أرضية لفكر شمولى متعصب يوجد لهم الهوية المفقودة.[٤٧]

٩/٥ الشهادة والامتحان والمعلم هى رموز اساسية للنظام، تصبح مستهدفات نلحظها فى الأونة الأخيرة.فالعجز عن مواجهة الصراع باشكال «ديمقراطية» كالمطالبة السياسية فى برامج حزبية لاحزاب نشطة فى الواقع، او فى البرلمان، وكالتظاهر.. تجعل الفقراء مبتدعين لطرق غير مألوفة فيه.

فظاهرة الغش الجماعى، والاعتداء الجماعى والفردى على المعلمين هى تعبير عن استهداف النظام ورموزه بالقمع، وهى تعبير عن الرغبة فى امتلاك الشهادة «وثيقة الثروة الثقافية الرسمية»[٤٨] استسهالاً[٤٩] وبالقوة.

هذا المزيج المعقد هو ابن النظام، رباه بنفسه، فقيمة الإستسهال أتت عن طريق التعليم البنكى (تعلم دونما نشاط حتى بالمفهوم البرجماتى للكلمة) وهذا العنف هو نتاج القمع المصاحب لهذا النوع من التعلم.

١٠/٥ بإزاء هذا نقف مكتوفى الايدى، فطبيعة تلك الصراعات تجعلنا فى موقف لا يحسد عليه! هل نكون مع تلك الطرق بما تضفيه من شرعية على الاستسهال كقيمة، ام ندينها وبسرعة من منظور المثقف «الاخلاقى» ؟ وهل هذا طريق النضال الذى يرقى الجماهير؟ اين الفعل فى هذه الاشكال من التعبير؟ هل يمكن الانتقاء فى هذا المركب؟ وكيف التفاعل معه؟

المراجع

١- اعتمدنا فى نقد تنظيم المقررات ومحتوى المعرفة على الآتى:

أ- عبد السميع سيد احمد، على اجتماع التربية الجديد من اين والى أين؟ فى التربية المعاصرة، عن رابطة التربية الحديثة، العدد (٣)، مايو١٩٨٥.

ب- الايديولوجيا والمنهج، ندوة العدد، فى التربية المعاصرة، عدد (٧) سبتمبر ١٩٨٧.

ج- عبد الوهاب محمد المسيرى، الايديولوجيا الصهيونية، دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة، القسم الثانى، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٣.

د- كمال نجيب، الفكر السياسى والتربوى للمعلم المصرى، فى التربية المعاصرة، العدد (١٠) يونية ١٩٨٨.

هـ- اعمال مؤتمر الديمقراطية فى مصر، عن دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٦.

٢- كذا اعتمدنا فى مناقشة ما يحدث فى التربية على هذا المؤلفات بالاضافة الى ما سبق على

أ- عبد السميع سيد أحمد، الاهداف التربوية مجال متجدد للبحث، فى بحوث مؤتمر البحث التربوى بين الواقع والمستقبل، القاهرة المجلد الاول، ١٩٨٨.

ب- كمال نجيب، النظرية النقدية والبحث التربوى، فى التربية المعاصرة، العدد (٤) يناير ١٩٨٦ .

ج- شكرى عباس حلمى، الاهداف ومستقبل التربية، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٠.

د- محمد فرج، الدولة وتشكيل الوعى الاجتماعى، دراسة فى الدور الايديولوجى للدولة،فى قضايا فكرية، عن دار الثقافة الجديدة، بالقاهرة، الكتاب الاول، يولية ١٩٨٥.

٣- بالإضافة الى ما جاء فى حينه فى متن الدراسة.

الهوامش

١- مؤلفات جرامشى التى استندت اليها مذكورة فى المراجع

٢- جاءت فى الترجمة «المفكرون» ونفضل استخدام المثقف، فالمفكر له دلالة اكبر من التى قصدها جرامشى.

٣-سنعود الى هذا تفصيلا.

٤- اضفنا بعض الثنائيات من واقعنا.

٥- مثل النقابات.

٦- فى الهيمنة والهيمنة المضادة فى امينة رشيد.

٧- النمط الآسيوى للانتاج، فى احمد صادق سعد، النمط الآسيوى للانتاج (٣ اجزاء)، دار الحداثة، دار الفارابى، بيروت، تواريخ متعددة (١٩٧٩ ، ١٩٨٠ ، ١٩٨٢)

٨- قارن بالتوسير فى سهيل القش، دراسات لا انسانوية من لويس التوسير وجورج كانغليم، بيروت، د. ت.، ص ٨٢ - ٨٥.

٩- يمكننا القول ان ايطاليا هى احدى دول العالم المتقدم ولكنها ليست فى موقع القلب فيه، ومصر هى احدى دول العالم المتخلف والتابع ولكنها فى موقع القلب فيه.

١٠- والمثال: المساحة الزمنية التى شهدتها مصر وتشهدها تحت مظلة قانون الطوارئ.

١١- كتجربة محمد على وعبد الناصر.

١٢- نستخدم افكار جرامشى بصورة مختلفة، من مقال بعض نقاط العلام الاساسية، فى كارلوس سالبنارى وآخر، مترجم، فكر جرامشى - مختارات، دار الفارابى، بيروت . ص ٢٣٤.

١٣- هذا قليل من نواحى نعتقد انها كثيرة، ليست موضوعيا الا بابرازه فى التعليم، والمثال على «التماسك» فكرة التكافل الاجتماعى بين الغنى والفقير.

١٤- مناقشة لجرامشى والتوسير، سهيل القش، دراسات لا انسانوية من لويس التوسير وجورج كانغليم، بيروت د. ت. ، ص ٨٢- ٨٦.

١٥- السابق الحديث عنه فى تخريج الموظفين بالدولة.

١٦- مثل جهاز التشريع فى الدولة ، التوسير، م . س . ذ. ص ٨٤

١٧- وفقا لالتوسير، م . س . ذ. ، ص ٨٥.

١٨- تنظيمات المناهج مختلفة مثل المنهج التقليدى، منهج النشاط، المنهج المحورى.. الخ

١٩- امانى قنديل، سياسات التعليم فى وادى النيل والصومال وجيبوتى، منتدى الفكر العربى عمان والقاهرة، ط١ ١٩٨٩، ص ٤٠-٤٧، ص ٥٠

٢٠، ٢١- امانى قنديل، المصدر السابق، ص ١٠٩

٢٢- المصدر السابق، ص ٤٧

٢٣- المصدر السابق، ص ٦٣، ٦٤.

٢٤- شبل بدران، التعليم فى القرية المصرية، فى مجلة التربية المعاصرة، القاهرة عن رابطة التربية الحديثة، العدد (٧) سبمبر ١٩٨٧، ص ٧٧

٢٥- سعيد اسماعيل على، محنة التعليم فى مصر، كتاب الاهالى، القاهرة، عن دار الثقافة الجديدة، ص ١٥٩ - ١٦١.

وايضا نادية جمال الدين، حوار حول قضية التعليم الفنى، فى دراسات تربوية، القاهرة، عالم الكتب، مارس ١٩٨٦.

٢٦- المجالس القومية المتخصصة، سياسة التعليم، ١٩٨١، ص ١١١. ١١٢.

٢٧- الادبيات هنا كثيرة نحيلها لاى قائمة المراجع لاننا استخدمناها اجمالا، وننطلق من عدة مدارس فى التربية تحدثت عن ذلك، علم اجتماع التربية الجديد، مدرسة الاقتصاد السياسى فى التعليم، مدرسة رأس المال البشرى، والمدرسة النقدية.

٢٨- التعديلات على المقررات الهادفة الى ادخال النشاط صورية (فيقول يوسف خليل يوسف فى تقرير تقدير موقف التعليم الاساسى، المنشور إستنسل بمركز البحوث العربية، ان التعيلم الاساسى شكلى، وطبع الدراسات فيه بالطابع العملى امر يتعذر على المدرسة فيما يبدو تحقيقه. ص ٥١.

٢٩- ملحوظة لجرامشى

٣٠- يتقاضى المدرس فى هذه النوعية من المدارس أجره وعلاوة عليه مكافآت من بند يسمى استثمارى

٣١- التى هى تعبير عن رؤية الطبقة(السائدة او غيرها من الطبقات) للواقع فى ارتباطها بمصالحها وفى تبريرها وتزييفها له.

٣٢- تخلو من أى قيم تخص تغيير الواقع، فى محسن خضر، التعليم فى الوطن العربى بين استلاب الوعى والقهر الاجتماعى، فى الوحدة، الرباط، السنة (٦)، العدد (٧٢)، سبتمبر ١٩٩٠، ص ١٥٢.

٣٣- فؤاد زكريا، ندوة العدد : سياسات مصر التعليمية فى الثمانينات، فى التربية المعاصرة، العدد (١٣)، اكتوبر١٩٨٩، ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

٣٤- كتب الصف الاول الاعدادى.

٣٥- عبد السميع سيد أحمد، الاهداف التربوية مجال متجدد للبحث، مذكور فى المراجع.

٣٦- سمير نعيم، الايديولوجيا والمنهج، ندوة العدد، فى التربية المعاصرة، عدد (٧)، سبتمبر ١٩٨٧، ص ١١٩، ١٩٤، ١٩٥.

٣٧- سمير نعيم، المصدر السابق، ص ١٩٨.

٣٨- هناك دراسة اثبتت ان نشاط المدرس التدريسى يستغرق فقط ٢٠٪ من وقته والباقى من ٥٠-٨٠٪ يكون لانشطة المحافظة على النظام والسعى لضبط سلوك التلاميذ. فى كمال نجيب الفكر السياسى والتربوى للمعلم المصرى، فى التربية المعاصرة، العدد (١٠)، يونيو، ١٩٨٨.

٣٩- امانى قنديل، م.س. ذ.، ص ١٣٩.

٤٠- كمال نجيب، المصدر السابق.

٤١- طلعت عبد الحميد، الضبط الاجتماعى فى المدرسة الثانوية، دكتوراه عير منشورة بكلية التربية، جامعة

عين شمس، ١٩٨٨.

٤٢- فهذا الموضوع لم نبلوره الا بعد قراءة جرامشى، ونعتبره مجالا مفتوحا للبحث المتعمق، ترى كذلك ان تناول هذه التساؤلات برمتها فى ديناميتها رهن بتفاعل خلاق معها، فهو قضية حزب له فكر مجموعى وله المصلحة فى التغيير.

٤٣- الوظيفة الايديولوجية وفقا لالتوسير، م. س. ذ. ،ص ٨٥-١٠٠

٤٤- كلما اتسعت القاعدة امكن انتخاب افضل العناصر فى القمة، وليس شريطة ان تكون هذه العناصر كلها من الطبقة السائدة، فهناك عناصر من الطبقات الاخرى يجب جذبها.

٤٥- استعنا فى التحليل السابق مع التعديل، بسمير امين، محو الأمية والتدريب الشعبى من أجل التنمية، فى التربية المعاصرة، العدد (٧) ، سبتمبر ١٩٨٧، ص ٣٣ -٤٤.

٤٦- يحدث الانتخاب بآليات اهمها الامتحانات، التنظيم الهرمى يستخدم سياسات قبول بالمراحل والهياكل المختلفة.

٤٧- التيار الاسلامى العنيف.

٤٨- كجواز سفر قد ينقل صاحبه فرديا الى طبقات اعلى.

٤٩- دونما بذل اى مجهود، دونما تعلم واستذكار.

المحور الرابع

تجارب عربية وعالمية

بيتر جران - جامعة تمبل
ترجمه : مجدى نعيم

مفهوم جرامشى عن المثقف التقليدى :
صلاحيته لدراسة مصر الحديثة

ان مفهوم جرامشى عن المثقف التقليدى هو اقل اقسام نظريته تطورا . تتقصى هذه الورقة لماذا كان الامر كذلك اثناء حياته؟ ولماذا استمر حتى اليوم ؟، كيف اثر هذا التطور المكبوح فى التحليل السياسى للدين ؟. ربما يبدو ملائما الرجوع لقطر يجتاز فيه المثقف التقليدى تغييرات هامة وواضحة، كطريقة لتطوير القسم الثانى من هذا النقاش بشكل عينى، وسناخذ مصر كمثال. لقد وصف الباحثون المختصون بشئون مصر الاحداث خلال السنوات العشر الماضية فى مصر كدليل على احياء اسلامى ، ورغم ان هنالك بعض المشكلات فى هذا التوصيف فان اختيار مصر يتوافق مع اهدافنا . ان مصر بلد تشبه استراتيجية الهيمنة فيه استراتيجية الهيمنة الايطالية تماما، انه بلد مثل فيه المثقف التقليدى مؤسسة اجتماعية هامة [1] .

١- المثقف التقليدى

استخدم جرامشى مفهوم المثقف التقليدى لتحليل دور اساقفة الكنيسة الكاثوليكية، حيث قدم مساهمة اصيلة تماما ، (ثلة من الافكار النظرية الاستراتيجية لم يسبقه اليها فيبر او ماركس). فحسب جرامشى: يعبر المثقف التقليدى عن رسالة كتلة السلطة الحديثة او التحالف السياسى المسيطر الذى يقوده المثقف العضوى ، ثانيا الطبيعة الخاصة للمثقف التقليدى هى انه يستطيع ان يفعل ذلك باسم الدين، الافتراض الثالث حول المثقف التقليدى هو ان تراتبية الكنيسة يمكن ان توصف كمجموعة افراد يطمحون للسلطة ، ذلك ان القساوسة والكاردينالات لهم فى الواقع نفس طموح الساسة العلمانيين، وهم فى الواقع يشاركون -وان كان

بشكل تابع- فيما يصفه علم السياسة التقليدى بميدان الصراع الرسمى، ويتعلق الافتراض الرابع حول المثقف التقليدى ودوره فى تحديد هوية الثقافة الحديثة .

ان النخبة السياسية تحتاج لتنظيم الفهم الشعبى للتقاليد ولتفعل ذلك فهى تحتاج لتعزيز العقيدة (اعنى تعريف قضايا كالتراث ، الآخرة ومقاييس الفكر المقبول ، الاخلاق مثلا . هذه الوظائف غالبا مايتولاها المثقفون التقليديون ، واذا ماتجوهلت هذه المهام فربما تنتهز قوة سياسية معارضة جنوحا خاصا فى التقاليد الفكرية كاساس لايديولوجيتها الخاصة .

ربما ينبع الاستخفاف بقيمة المفهوم اساسا من تلك الانشغالات التى دفعت جرامشى فى كتابته . لقد دفع نهوض الفاشية جرامشى ليؤكد على دور المثقف العضوى او " العظيم " وعلى دور الحزب من ناحية اخرى ، فالكنيسة -رغم كل شئ- فى موقف دفاعى . لقد اظهرت كتابات جرامشى للاجيال اللاحقة ان المثقف التقليدى كان هامشيا . باى شئ يمكن للمرء ان يقارن تحليل جرامشى لكروتشى مثاله الرئيسى للمثقف العظيم ؟

ان الخيارات السياسية ، بما فيها تلك التى يتبناها اليسار اليوم قد اثرت على تطور مفهوم المثقف التقليدى ، فعلى سبيل المثال، عندما تبنى الحزب الشيوعى الايطالى " الشيوعية الاوروبية " بعد الحرب برزت فى لحظته نتيجتان : الاولى اصبح الدين مسالة وعى خاص ولهذا السبب - واحيانا فقط - يكون موضع نظر عام، وثانيا اهمل الحزب صلاته بالجنوب الريفى لصالح الشمال الحضرى .

ان نظره لتراث جرامشى من التفسيرات الدائرة حوله فى العشرين سنة الماضية تعزز الانطباع حول خضوع المثقف التقليدى لمفاهيم اخرى، فمثلا، فى كثير من الدراسات التى تتكئ على الدين ، كتلك التى حول صناعة القبول مثلا Manufacturing of Consent يميل الكتاب لتجاهل الدين وبناء دراستهم على دور الاعلام والتعليم، وتكشف الدراسات حول التلفزيون والتعليم. ان حدود الحس العام common sense تأسست بشكل واسع من خلال تلك الوسائل العلمانية، مبرهنة ان محتويات الحس العامى هى علمانية ايضا ، ذلك ان الدولة لاتحتاج الخوف من دين المسحوقين، وتستطيع بالتالى ان تواصل طرائق الضبط الثقافى، والتى يلعب الدين فيها دورا هامشيا .

تقدم نظرية جرامشى حول الفوردية Fordism مخططا عن كيف يعمل الضبط الثقافى الحديث . ان الكتاب الذين يودون تجنب موضوع الدين يعودون " لدفاتر السجن " مؤكدين على تعليقات جرامشى على الدور الذى لعبته السيكولوجيا الصناعية والتحليل السيكولوجى فى المجتمع الحديث .

يمكن تحطيم وعى العمال بفاعليتهم الذاتية بوسائل علمانية خالصة (وربما يجعلهم هذا مستهلكين افضل). ان السؤال الملائم على اية حال هو سؤال سياسى . كم من الحكومات تود ان تخوض مجازفة كنيسة تنكب على ثيولوجية ليبرالية وتقود ثورة ؟ (٢) نخلص الى انه يكفى هنا ان نلاحظ ان نقاشا نظريا لدور الدين

فى الدول الرأسمالية الحديثة قد ظهر بشكل جد محدود حتى الان .

بينما لاتركز الادبيات التفسيرية الحديثة حول "الهيمنة والهيمنة المضادة" على دور المثقف التقليدى ، هناك عناصر بينها (اى الادبيات) تقوم فى الواقع بشئ ما فى ذلك الاتجاه، اذا كانت هذه الادبيات ودراسات السبعينيات المشتقة منها تميل لمقاربة مشكلات مثل صناعة القبول من خلال الاستقصاء فى تمويل الاعلام وايديولوجيا الاعلام ، فالكتابات المشابهة فى الثمانينيات تميل وبواسطة المقابلة لتاكيد المقاومة الشعبية لفرض نتائج بعينها فى الحس العام بواسطة الاعلام والمدارس ، بينما تتحول التحليلات بتزايد فى اتجاه الحس العام للمضطهدين يبدو واضحا ان ظهور الدين على السطح -وبالتالى دور المثقف التقليدى- هو مسالة زمن فقط، وايا كان ما اختاره منظور الحس العام للتاكيد عليه فى الماضى فهم بالتاكيد لم يحذفوا الفكر الدينى كاحد مكونات الحس العام .

والان نجد من بين النماذج الفردية الهامة للادب التفسيرى كتابات " السياسة الثقافية" -cultural politics لباحثين مثل البريطانى المناضل ستورت هولStaurt Hall ، كما يمكن للمرء ان يشبير من بين المجموعات البحثية الى المركز الاصلى " لهول " مركز بيرمنجهام للدراسات الثقافية ، ومركزSabaltern Studies فى كلكتا ودلهى بالهند ، تهتم كلا المجموعتين - مثل هول نفسه - بالدين اكثر من باحثى مراكز البحث الماركسية التقليدية . ان الموحى اكثر بوثاقة صلة الدين بالسياسة فى اتجاهات البحث الراديكالى هو الاهتمام الشعبى بالموضوع ، فالجماهير تعتقد فى كثير من الاقطار -وبالرغم من التاكيدات الرسمية على التوجهات العلمانية- ان ثمة احياء دينى بدأ ياخذ مكانه فى العالم .

فى هذه الخطوط العامة للتطور المكبوح لمفهوم المثقف التقليدى تظهر نقطة اخيرة وهامة للتأمل، لقد اصبح واضحا ان المساحة الاقل تطورا فى تراث جرامشى تشمل ليس فقط مفهوم المثقف التقليدى ولكن مايحيط به ايضا، اعنى صياغة مفاهيم هيمنة الطبقة الوسطى فى مجملها، وبالرغم من الشهرة الكبيرة لنظرية جرامشى عن المثقفين ، الا انها ليست سوى جزءا صغيرا من تلك النظرية التى بقيت ووصلت الى جيلنا، ويتعلق الجزء الاكثر تأسيسا فى النظرية بالمثقف العظيم / المثقف العضوى على القمة ثم مقاومة الحزب لصنع القبول من اسفل وليس عند الوسط ابدا. ماذا يعنى هذا الصمت ؟ هل هنالك قسم من كتلة السلطة يخفى دوره الخاص ؟

تشمل الطبقة الوسطى فى المجتمع المعاصر قدرا معتبرا من الناس يملكون قدرا مؤكدا من القوة . ان الوظائف التى تقوم بها هذه الطبقة لها اهميتها فى الايعاز وتطبيق افكار النخبة حتى انتاج الفكر النقدى الذى تختار منه كتلة السلطة خياراتها، ولايمكن تخيل ان هذه الطبقة يمكن ان تدفع للصمت. اذن يجب ان تخدم دراسة خيارات الطبقة الوسطى فى تعميق تحليل التحالف المهيمن - اليس صحيحا ان التحالف المهيمن لم يفكك بعد النظام الهرمى للرقابة ؟ اذا كان هذا هو الحال ، فيجب على المرء ان يردد السؤال ، ماهى المصالح التى تحوزها الكتلة المهيمنة وطبقتها الوسطى عندما تصل لتحليل سلطة الدين ؟

يقول جرامشى ان المثقفين التقليديين فى الطبقة الوسطى يظهرون كخدم اكثر من كونهم منافسين ذوى مصداقية لكتلة القوة المسيطرة . لكن ثمة استثناءات هامة ، على الاقل فى الآونة الاخيرة تجذب قدرا كبيرا من الاهتمام ، فقد برزت البنية الدينية ، (اعنى المثقف التقليدى فى الثورة الايرانية فى ١٩٧٩) من حيز الهامشية لتصبح الكتلة المسيطرة، والاكثر اهمية من ذلك هو انه عندما تسنمت البنية الدينية السلطة اجبرت المثقفين العلمانيين فى الجامعات -الذين اصبحوا الان الضعف- لتكييف مايدرسونه وفقا للرسالة المسيطرة الجديدة، (الى الدين)، وبشكل جوهرى اجبر اساتذة الجامعة العلمانيين لان يكونوا مثقفى ايران التقليديين، اذن فالاضعف بين طرفى العلاقة السياسية يمكن ان يصبح الاكثر قوة فى لحظات تاريخية معينة وبدون حدوث ثورة اقتصادية تقليدية .

وبما ان ايران هى النموذج المتطرف الان، وبالتالى لاتحتمل ثقل النقاش النظرى ، فثمة اقطار اخرى تقدم خبرات تخدم توضيح ظاهرة اساسية اوسع استخف بها المنظرون الحديثون عموما . ان حالة مصر الحديثة يمكن كما اعتقد ان تفيد كثيرا فى بحث دور المثقف التقليدى، ففى مصر احياء دينى شعبى يعطى النخبة الدينية الموجودة فرصا جديدة ، ان دور المثقف التقليدى مؤثراً جدا فى نظر الجماهير وبالتالى يسهل اختياره .

قبل ان نتابع التطبيقات الممكنة لمفاهيم جرامشى على مصر ، دعنا نكمل وصف ما انجزه جرامشى فعلا فى دراسته للكنيسة الايطالية [٣] . بينما عامل ماركس الدين كاحد بقايا الماضى، واعطى " فيبر " البنية الدينية سلسلة من الوظائف والخصائص ، ربط جرامشى دراسة الكنيسة بصراعات القوى الحديثة ، بتحرير دراسته عن الكهنوت Priesthood من افتراض انه محكوم ببعض سيكولوجيا فيبر الدينية او قديم ماركسى ، توصل جرامشى لنتائج حول الكنيسة سابقة لنتائج المراقبين الاكاديميين الحاليين ، ويبدو واضحا ان جرامشى قد رأى مايراه الباحثون اليوم ، كنيسة بصدامات ومنافسات أخواتها ، باهتمامها " ببقرطة " (من بيروقراطية) السحر والمعجزات [٤] ، بجاذبيتها لملكية الارض ورأس المال المالى، وهذا على اى حال الهرم الواحدى الذى رسمه خصومها. كذلك يبدو واضحا ان جرامشى قد ادرك مانسميه اليوم " الشخصية العامة للبابوات" Public Personality واهمية هذه الشخصية لنضال الكنيسة لكى تحتفظ بمركزها.

ان امثلة محددة لبابوات من المراحل الليبرالية والشمولية Collectivist يمكن ان توضح كيف يعمل تحليل جرامشى للمثقف التقليدى فى التطبيق. ان المراحل الليبرالية فى التاريخ ، الفترات ماقبل موسيلينى مثلا، سمحت لاشكال متعددة من تدخلات رجال الدين فى السياسة والثقافة ، سواء من خلال ازدهار الاخويات الكاثوليكية بين الشباب والعامة ،او من خلال البيانات البابوية حول الازمنة الحديثة بواسطة البابوات مثل بوب الثامن (١٨٧٨ - ١٩٠٣)، بوب بيوس الخامس (١٩٠٣ - ١٩١٤). وبوب بندكت (١٩١٤ -١٩٢٢) . من ناحية اخرى وضعت المراحل الشمولية ، مرحلة موسيلينى مثلا ، الكنيسة فى موضع الدفاع ، لقد عارضت الطبقات المهيمنة تدخل الكنيسة فى شئون الدنيا ، وفى احدى الفترات -وتحت

ضغط كبير بعض الشئ– تبنى بوب بيوس السادس الصوفية ، لقد ساعد مظهره المبهج واحساته للناس الكنيسة على النجاة من العاصفة، ومهد السبيل للشخصيات الاقوى والاكثر منافحة التى ظهرت بعودة عهد الليبرالية .

لكى يحتفظ المثقف التقليدى بمركزه ، يقترح هذا النوع من التحليل ان ثمة عدة طرق مفيدة، فالمدرسية Scholasticism ذات قيمة فى اتخاذ موقف الهجوم ، ان هذا يعطى الجزويت مكانتهم، وماتزال الرهبنة تؤدى وظائف اخرى من بينها صياغة الصوفية . من هذا الاسكتش المختصر اود ان اصل الى ان ثمة جزء غير مطور فى نظرية جرامشى بتضمنيات كثيرة هامة ، يتجسد معظمها فى هذا المفهوم "المثقف التقليدى" .

٣- الاقتصاد السياسى المصرى ودور المثقف التقليدى

يتكون هذا القسم من جزءين : يشمل الجزء الاول تعليقات اولية حول الاقتصاد السياسى المصرى، ويشمل الجزء الثانى شرحا للتراتبية الدينية وتجلياتها ، يظهر استخدام مفهوم المثقف التقليدى فى هذا الجزء كطريقة ملائمة لتحديد خصائص الازهر المسجد – الجامعة والشخصية العامة لقيادته ، اى شيخ الازهر .

ان المعيار البحثى فى النظر لمصر هو ضرب من المتاهة فالاجزاء تبدو واضحة ، لكن ماهو غير واضح هو: كيف تلائم بعضها ؟. فلو حاول احدنا فهمها سيتوه وربما يتشوش ذهنه بتاثير مايشبه ردهة المرايا ، لاينطبق هذا الوصف على مصر او اسبانيا فقط وانما ماقبل تفسيرات جرامشى للتاريخ الايطالى ايضا.مع ظهور التفسير الجرامشوى للتاريخ اصبح مجاز "المتاهة" ضروريا، والسؤال لماذا بقيت مدرسة المتاهة فى موقع أصبح من مهام التفكيك السياسى daeconstruction . ؟

ان اكثر الاسباب جلاء لبقاء " مدرسة المتاهة " فى موقعها هو انها تخدم وظائف بعينها ، تنتمى احدى هذه الوظائف للاستعمار الجديد . ان الثقافة الاوربية الشمالية تستمر كما كانت فى الماضى ، للهيمنة على البحر المتوسط، يصور الشمال الاوربى نفسه كديناميكى بينما البحر المتوسط ساكن وغير منتظم كمتاهة، بحلول الثمانينات اتضح انه من غير المحتمل ان يستطيع الاستعمار الجديد ان يفرض منظوراته منفردا ، لذلك على المرء بالاحرى ان يعمل على الطبقات الحاكمة المحلية . ان تصور الامة كمتاهة هو مفيد سياسيا فى حالة ايطاليا ، واسبانيا، ومصر، اكثر منه كرؤية مثل تشديد جرامشى على الاستغلال الداخلى(استغلال اقليم لاخر). اذن واقع ماقدم فى دراسة مصر مثله مثل خبرة دراسة اسبانيا او ايطاليا تتضمن اهتماما كبيرا بالاسئلة الرئيسية ، انها تقدم لحد ما نكهة العيش فى القطر ، اعجابا بنسيج الحياة وربما حتى نكهة الباروك Baroque .

تتلاقى الدراسات الايطالية والمصرية فى التالى : مقابلات ومقارنات تعزز اختلاف الشمال والجنوب. (يقارن الباحثون الادب الايطالى باداب لغات الجنوب الرومانسية (اى الناشئة عن اللاتينية) الاخرى وليس

بالادب الانجليزى ، كذلك يقارن الباحثون الادب المصرى بالادب العربى فى الاقطار العربية الاخرى وليس باداب العالم الصناعى. والتباين يلعب دوره ايضا ، يسعى مراقبوا البحر المتوسط بما فيه ايطاليا ومصر لكشف الانفعالات المختلفة بما فيها التعلق بالدين والخمر، والتى اعتقد انها غير موجودة فى المجتمعات الصناعية. وبما ان هذه التقسيمات الكامنة مثل تلك المتجسدة فى التباينات يمكن ان تجرح الشعور القومى الا انها فى الواقع لم تكن كذلك ، وبما ان الاقليم المتقدم فى هذه الاقطار الثلاثة هو اقليم مصنع، فقد وجدت نخب هذه الاقاليم ان من المفيد ان تفصل نفسها عن جنوبها (٤) .

يمكن للمرء ان يفسر محتذيا طريقة التفسير الجرامشية لماذا كانت ايطاليا قادرة فى فترة ما على طرد صورة المتاهة، ولماذا كان هذا صعبا بالنسبة لمصر ، فى الحالتين كان مثقفو الحزب الشيوعى هم القادرون على تقديم رؤية بديلة . ويكون الامر كذلك ، فان تحديا على مستوى الثقافة يعتمد على صيرورة الصراع السياسى . فى حياة جرامشى كان الحزب خصما للدولة ، كان عليه ان يحلل تحالفات الدولة من موقع الخصومة ، فقد كانت مشكلة الاستغلال الاقليمى واضحة للحزب. بعد موت جرامشى وبظهور الشيوعية الاوربية قبل الحزب وجهة النظر الليبرالية للتاريخ القومى، و شدد ببساطة على دوره الخاص ودور العمال والفلاحين من خلاله ، ويمكن ان يلاحظ المرء عودة نموذج المتاهة لايطاليا ، وان يلاحظ كذلك ان الاطروحات الجرامشوية الجوهرية مثل المسالة الجنوبية قد اهملت او ادعى تطبيقها ، ان الجنوب حتى بالنسبة للشيوعيين خارج التفكير وليس كما يؤكد جرامشى " شمال يكبح تطور الجنوب " .

فى حالة مصر ، حينما فكر اليسار لمقاومة طغيان فكرة المتاهة فعل ذلك دائما من خلال الدولة، لانه هو ايضا قد سار وراء خط الشيوعية الاوربية، وحيث ان الحال فى مصر مثله فى ايطاليا فقد بقى نموذج المتاهة بكرا. لقد تميز اليسار المصرى مثل الايطالى بمجموعات انقسامية عديدة ، ويبدو ان من الصعب توحيدها دون الاعتراف بمسألة الجنوب، ولكن يبدو مرة اخرى ان هذا مثل ماهو فى ايطاليا غير مرغوب فيه، ولقد تجنب الاقتصاديون السياسيون - على الاقل حتى مجئ جورباتشوف - التردد الفكرى بين تقديس ستالين ونظرية التبعية .

ومع ذلك اذا ما آمن المرء -كما حاولت انا ان اقترح انه من المعقول ان يؤمن المرء- ان ما قصده جرامشى بحياته وكتاباته يتطلب المضى الى ماوراء الحدود التى رسمتها الشيوعية الاوربية، فربما يميل لتجاهل التذبذبات السياسية لما بعد الحرب فى هذين القطرين، والتساؤل على ارضية علمية حول الوجود المحتمل لمسالة جنوبية او مثقف تقليدى الخ .

موقف كهذا سيقود بالنسبة لمصر للتركيز على مصر العليا ، اى الاقليم المسمى بالصعيد، بسكانه الصعايدة والنوبة الذين درسوا بالتاكيد من قبل الفلكلوريون والانثروبولوجيون اكثر من التاريخيين، ويستطيع المرء ان يلاحظ بلاصعوبة كبيرة الاستخدام «المفلكر» لهؤلاء الناس كعمالة رخيصة وهامشية لمصر " السفلى "

او الدلتا .

ان مرحلة تأويل مصر تاريخيا «بطريق ايطالى» تجعل معالجة جرامشى للتاريخ الايطالى صحيحة بالضرورة واكثر وضوحا من نموذج المتاهة السائد . نستطيع ان نرسم اتجاه التاريخ الحديث منذ عهد اسماعيل فى ستينيات القرن الماضى حتى الان كتعاقب بين المراحل الليبرالية والشمولية ، وكما فى حالة ايطاليا تسبق المراحل الليبرالية وتتبعها مرحلة الشمولية الرئيسية، اى الفترة من (٥٢ - ١٩٧٠ م). وبالرغم من الاختلافات الهامة بين مصر وايطاليا فى مراحلهما الشمولية ، الا انه يبدو واضحا ان القائدين ناصر وموسلينى قد استخدما كثيرا من الاستراتيجيات السياسية المتشابهة ، مثلا استراتيجيات قمعية-Coopta tive تعزف على وتر التهديدات ذاتها مثل التهديدات الخارجية، وقد فعل الاثنان هذا بنفس المسميات الشعبية لاستنهاض مجتمعاتهم، وقد نمى الاثنان عبادة الشخصية .

ان الهدف من رسم الخطوط العامة لعناصر الهيمنة كعناصر متشابهة لايعنى بالطبع تطابقها فى القطرين ، وهذا لن يكون نخبويا فقط بل سخيفا ، وبالاحرى يجب استخدام منهجية تسمح بتحديد اكثر دقة مما تستطيع مقاربة التاريخ الوطنى . تختلف مصر وايطاليا لاربع اعتبارات : ثلاث منها اكتشفت هذه الورقة انها هامة، بينما الرابعة ليست على المستوى نفسه من الاهمية .

الاختلاف الاقل اهمية هو اختلاف درجة المركزة السياسية فى القطرين ، فمصر اكثر مركزة (فليس لاسوان او اسيوط حيوية نابولى، والقاهرة اكثر اهمية من روما) . القاهرة مثل مكسيكو تتجسد فى احيائها المتباينة وتقاليد الزواج ، ان الطريق الايطالى اقليمى لكنه مكثف فى حدود مدينة واحدة . لقد حاول كتاب كثيرون -بما فيهم مفكرو مدرسة كاملة من الماركسية- بناء تحليلاتهم على هذه الملاحظة فقط، ليبقوا على ضياعهم المطلق فى متاهتهم الخاصة ، اى نمط الانتاج الاسيوى .

هنالك ثلاثة اختلافات اخرى اقل وضوحا لكنها اكثر اهمية ، اولها وقد طرقناه سلفا : ان اليسار المصرى لم يطرح جرامشى ابدا فقد كان على الدوام شيوعيا اوربيا ، لذا فقد كان الصعيد او مصر العليا محلا للازدراء اكثر منها موضوعا لدراسة المفكرين السياسيين، الثانى، وهذا ذو اهمية خاصة لبقية الورقة ، شكل سكان مصر العليا " الصعايدة " تحديا للهيمنة المفروضة عليهم بدرجة اكبر مما فى حالة ايطاليا. لقد خلق التحدى ازمة " عضوية " فى مصر الحديثة، أما النقطة الثالثة وخاصة بالاختلافات بين ناصر وموسلينى .

دعنا نبتدئ اولا من النقطة الاخيرة . كان ناصر محبوبا فى اليسار ، ففى حين ضم لتحالفه عناصر متعارضة لحد ما، فقد كان مايميز حكمه سياسته فى تاميم وسائل الانتاج (الصناعة والارض)، أما موسلينى بفاشيته لم يحطم الطبقة الصناعية الايطالية وانما الحقها بالدولة، كذلك فكر فى التحالف مع طبقة الملاك، واعتبر كثيرون ان هذا نفاق من قبل القائد الذى اعلن انه مخلص للشعب . فى موت موسلينى لم تشيعه سوى فئات قليلة بينما شيع ناصر كل الشعب تقريبا كرمز لتقدم الامة الاجتماعى .

ادخل موسليني وناصر عددا هائلا من الجنوبيين للجيش والبوليس بحثا عن قواعد جديدة للسند الجماهيري . في حالة ايطاليا ، وبهزيمتها في الحرب العالمية الثانية سرح الجيش والبوليس، وفصل الكثيرون من الخدمة، فغادر الكثيرون منهم للخارج ليشكل هؤلاء الجنود السابقون قسما من موجة الهجرة الباكرة المتجهة لاقطار الشمال مثل المانيا، بينما بقي العدد الاساسي من الجيش والبوليس بعد موت ناصر ليظلوا في ليبرالية السبعينيات والثمانينيات ليحتلوا مواقع استراتيجية في بنية السلطة .

لقد اصبحت هنا الدلالة السياسية للجنوب واضحة ، فبينما لم يقد البوليس والجيش التحدي ضد الدولة باستثناء افراد قليلين سمي بالتحدي الاسلامي، ثمة ملاحظة شائعة مفادها ان الجنوبيين واجهوا وحدهم بلاجدوى هذا التحدي، وبالتالي يجب ان ينالوا بعض التعاطف بسببه ، على اى حال فالكثير من احداث العنف قد تمت في مصر العليا في اماكن مثل جامعة اسيوط ، كما ان كثير من الشخصيات الاسلامية المعروفة وتابعيهم قد انحدروا من مصر العليا، في ذهني بعض الامثلة مثل الكاتب النشط "القرضاوي" الذي يعيش اليوم في القاهرة، لكنه ينحدر اصلا من الصعيد ، والمثال الاكثر نفوذا من القرضاوي ، والمنحدر من اصل صعيدي هو سيد قطب ، لقد مات قطب في السجن في عهد ناصر ليصبح شهيدا في السنوات الاخيرة ، واليوم مجاهد اسلامي ثالث وصعيدي هو شكري مصطفى .

يبدو ان ماحدث اثر انهيار المرحلة الناصرية وظهور الليبرالية الجديدة بقيادة السادات في ١٩٧٠، هو ان مصر العليا قد عانت تمزقا اشد من باقي اجزاء القطر ، لكن مع ذلك كانت القيادة الدينية لذلك الاقليم قادرة على التقاط الفرص الناشئة من هذه الشروط غير المواتية .

احتفظت مصر العليا خلال الستينيات باشكال تنظيمهاالاجتماعي التقليدية بما فيها جمعياتها الدينية الواسعة والهرطقية نوعا ما او الجماعات الصوفية ، بينما استمرت هذه الجمعيات حتى اليوم ، انضم قطاع هام من تابعيها في السبعينيات " للحركة الاسلامية " بوعي فضفاض ، وجلي ان هذا الانهيار قد تزامن مع الانهيارات الاقتصادية والخروج الجماعي من الاقليم للقاهرة، وضعف العلاقات التقليدية بين الشيخ وتابعيه التي المحنا لها فيما سبق.

وقد طورت الحركة الاسلامية خلال هذه الفترة استراتيجيتين ناجحتين الاولى: التغلغل في المجتمع المدني للشمال المصري واشعال الصراع ضد الليبرالية من داخلها والثانية: اجبار اعضائها على عدم الانضمام للجماعات الصوفية ، وتشير الاوضاع الراهنة لبعض النجاح من الناحيتين ، لقد تقدم اختراق المجتمع المدني بما يكفي لان يلاحظ المرء العشم في تسنم السلطة السياسية، ومن الناحية الاخرى فرغم بقاء الجماعات الصوفية فقد اصبح ولاء عضوية الاتجاه الاسلامي لقيادته لا للصوفية .

اود ان اوضح – ليس انصرافا عن انجازات الاتجاه الاسلامي – ان نقاط الضعف في الثقافة الليبرالية المصرية سهل العثور عليها كما كان الامر في حالة الثقافة الليبرالية الايطالية. في حالة مصر يستطيع ايا كان

ان يشير لتاريخ الخسائر فى وجه الصهيونية واخفاق الاقتصاد المصرى ، لقد اصبح اخفاق الاقتصاد المصرى جد قاسى ، ولا اشير هنا فقط لمصر العليا والتى هى ابرز مظاهره ، ذلك انه فى الواقع قد خلق انهيارااخلاقيا وثقافيا عريضا . يتحدث البعض عن جيل ضائع من الشباب - وان كان هذا مبالغ فيه - فبالتاكيد اصبح الشباب فى القاهرة فى المدارس العلمانية والجامعات الذين كانوا اشتراكيين او ليبراليين فى الخمسينيات والستينيات الاسرع اهتداء بالتبشير الاسلامى فى السبعينيات والثمانينيات .

ان الحركة الاسلامية قد خلقت ، بوصفها رأس حربة لحركة توكيد ذات اقليمية لم يشتد عودها بعد ، ازمة عضوية ، لكن بالرغم من ذلك لم تقهر التحالف المهيمن ولم يخفق، على العكس تراجعت بنية السلطة العلمانية المتمركزة فى القاهرة والدلتا مقدمة " درجة " من التنازل باسلمة القانون ، لكن محتفظة بصيرورة الشرعية لنفسها .

وبالمثل فى الشئون الاقتصادية حيث حاولت السلطة تشجيع تدفق الاموال القادمة ن السعودية فى البنوك الاسلامية، بادخال الاخيرة فى النظام الاقتصادى الرسمى لدق اسفين بين الطبقة الوسطى العليا والطبقة الاسلامية الدنيا الراديكالية، كذلك جذبت التعديل المدجن للاخوان المسلمين لحيز الشرعية .

كذلك خضعت الشخصية الرسمية للتعديل . فبعد اغتيال السادات ١٩٧٩ راى خلفه ، حسنى مبارك ، محدودية توهج الشخصية (٥) . ان فاعلية تحسين الصورة الرسمية يمكن ان يحكم عليها بنجاح مبارك فى الابتعاد عن جدالات عهده . التى اكتشاف عضوية السادات فى محفل ماسونى سرى قبل سنوات قليلة مضت ظلالا من الشك فى توجه القاهرة الراهن للنموذج الطهرانى للشخصية العامة، فى الوقت نفسه اصبح مبارك قادرا على استخدام شخصيته العامة لاصابة اهداف مختلفة ، الجدير بالملاحظة أن خطاباته العامة بالعامية ، مما تميزها من حديث مقرئ القرآن الكلاسيكى الكاذب Pseudo - Classical .

حسنا ، ربما يقول المتخصص فى الشئون المصرية كيف يقارب الطريق الايطالى المشكلات المربكة فعلا فى الدراسات المصرية الحديثة وليس فقط تلك الموضوعات المحددة ؟ اؤمن انه بالنسبة لباحثين كثيرين يجب ان تتضمن هذه المسائل التالى : الاختفاء الواضح او تراجع العديد من الجماعات الصوفية التى عاشت لاكثر من الف عام بين العمال والطبقات الوسطى معا وحلول الحركة الاسلامية محلها، اذا كان للصوفية حقيقتها المادية مثلما لها حقيقتها الروحية اين ذهبت؟ وما الذى حل محلها ؟ لماذا تحللت العلاقة بين الشيخ وتابعه ؟ واخيرا ، وهذا له اهميته ، كيف يمكن ان نفسر مايمكن تسميته فى "القاموس الجرامشوى" بتراجع "المثقف التقليدى" المصرى الاول ، اى شيخ الازهر ؟

يقود منطق فكر جرامشى هنا لوضع افكاره حول الفوردية على راس نظريته حول المسالة الجنوبية ، انها الفوردية التى تظهر لتتكئ على وتربط كل هذه المسائل (٦) ' لقد كفت العلاقة بين الشيخ وتابعه عن أن تكون فى عالم تملى فيه الايديولوجيا الفوردية الحاكمة ان تتوقف طريقة الحياة هذه ، اثبتت اجتثاث-Up

العمل والعامل للحكام قيمته كاداة للضبط الاجتماعى، وهو ما يستخدم اليوم فى مصر . بالرغم rooting من ان الفوردية قد حطمت سياسات التمييز الاقليمى القديمة الا ان استخدامها قد انتج لدرجة ما الجماهير والحركة الجماهيرية ، فى حالة مصر وعندما بدأ يحدث هذا رأى فيه قادة الصعيد الدينية فرصتهم السانحة ، لقد خلقوا ازمة سياسية باختراعهم اشكال جديدة لتنظيم الجماهير سياسيا ، مايسميه الباحثون اليوم الاحياء الاسلامى، اشكال اصبحت ممكنة بسبب التغييرات فى تقسيم العمل الرامى للهيمنة على قوة عمل وطنية اكبر ، ريفية وحضرية معا . تدرك الولايات المتحدة جدية هذه الازمة وتدفع سنويا ثلاثة بلايين دولار للحفاظ على كتلة التوجه العلمانى فى السلطة .

والان دعنا نختتم مع بعض التعليقات عن المثقف التقليدى فى مصر فى عهد الفوردية ، لكن لنضع اولا خلفية بسيطة : الازهر فى مصر هو نظير طاقم الفاتيكان والكنيسة الكاثولوكية فى ايطاليا ، وهو اقدم جامعات العالم وقد تاسس سنة ١٩٦٩ وهو اشهر مركز توجيه للعالم الاسلامى السنى ومركز وطنى داخل مصر فى نفس الوقت ، يشبه شيخ الأزهر البابا ، لكن الاختلافات مهمة ايضا فشيخ الازهر لم يدر اى شئ مشابه لحيازات الأخيرة Lateran Accords، وبالتالى لم يملك مركزا مستقلا مثل الفاتيكان ولا القدرة على ادارة علاقات خارجية .

بالرغم من ان شخصيات الازهر البارزة تتلقى رواتبها من الحكومة مايزال الرجل القائد، اى شيخ الازهر ، شخصا ذو سلطة كبيرة ، انه ليس رئيس جامعة فقط مثل رئيس جامعة القاهرة فهو ذو سلطة مستقلة مبنية على اساس المجتمع الدينى، ان سلطة الدين الناهضة واثر الفوردية يقودان فى وجهة نظر هذه الدراسة لتراجع شيخ الازهر كمثقف تقليدى .

دعنا نختتم بمسح هذا التراجع ، حتى انهيار عهد ناصر كان الدين محلا للهجوم ، لقد اظهر محمود شلتوت احد شيوخ الازهر الذين يمثلون الوظيفة الكلاسيكية للمثقف التقليدى اهتماما بالاسلام والاشتراكية، بينما كان شيخا اخرا هو عبد الحليم محمود صوفيا. وعندما واجه النظام تحدى الاتجاه الاسلامى بعد العهد الليبرالى الجديد فى السبعينيات كان الشيخ عبد الحليم قادرا على نزع صوفيته ليؤسس بعض عناصر التشدد، وعندما اخذ النظام ببعض التنازلات فى اتجاه اسلمة القوانين وقف الشيخ عبد الحليم وقفته الشهيرة كمهندس لها. والتى اضاف لها قبولا اسلاميا لكامب ديفيد .

الان وحيث يطمع كبار العلماء للظهور كقضاة على السياسات المحلية بدأ عدد منهم يتبرأ من اسلافه القريبين ، ذلك الجيل الذى اجبر ليكون مثقفين تقليديين يدعمون الليبرالية العلمانية المهيمنة انذاك ، لقد بدأ تعريف كبار العلماء كمثقفين تقليديين ينهار . بدأ بعضهم يساند الخومينية فى دعوتها لتسنم كبار الموظفين الدينيين السلطة. لنخلص مع النتيجة التى وصلنا لها فيما سبق ، انه حيث رأى فيبر الدين كقوة تشغل مجالها الخاص وراه ماركس كاحد بقايا الماضى ، مع جرامشى فقط تظهر خطة للتحليل تدمج الدين بالسياسة

بطريقة تاريخية عينية.[٧] ان تصنيفات جرامشى يمكن ان تساعد الباحثين فى مصر الحديثة باكثر من طريقة ، انها يمكن ان تقدم منهج تحليل مثلما تقدم لغة تواصل لمعرفة غير تقليدية لجمهور اوسع، فدراسة مصر تعزز الدراسات الايطالية، انها تقدم تابلوه تحدى الجنوب الذى حلم به جرامشى ويأس موسلينى من اصلاحه .

الهوامش

١- اود ان اشكر الدكتورة اميرة سنبل من جامعة جورج تاون لتعليقاتها على المخطوطة الاولى لهذه الورقة .

2- Antonio Gramci, Selections from the Prisom Note-book, edited by Quintin Hoare and Goeffrey Nowel- Smith (London Lawrence & Wishart, 1977) pp.14-15; Leonardo Salamini, The Sociology of Political Praxis An Introduction to Cramci's theory (London RKP, 1981) p. 109-

مثال من الاعلام

Stuart Ewen, Captains of Consciousness - Advertising and the Social Roots of consumer Culture (London, Macmilan, 1977) Harold Entwistle, Antomio Gramci - Conservative Schooling for Radical Politics (London RKP 1979)

ولآخر النقاشات حول الفوردية :

Allain Lipietz, Mirages and Miracles- The Crisis of Global Fordism (London: Verso 1987) conclusion.

٣- احد الاعمال الموسعة حول جرامشى والدين هو كتاب

Hugues Portelli, Gramci et La Question Religieuse (Paris 1974).

4- Gerald Brenan, The Spanish La byrinth (London: Cambridge University Press, 1943) ;

اعمال تؤسس للربط بين ايطاليا ومصر تضم

†Xiao-rong Gu, Resource, Choice and Power

دراسة فى التغير الاجتماعى والتحول الايديولوجى لألمانيا ، ايطاليا ومصر (جامعة قبل ، دكتوراه ١٩٨٨ ، شعبة التاريخ).

Maridi Nahas, "Hegemonic Constraints and State Autonomy"

تحليل مقارن للتطورات فى القرن التاسع عشر فى مصر، اسبانيا وايطاليا UCLA, PHP-1985
"نحو المنهج التاريخى المقارن لدراسة تاريخ مصر"، طبعة أحمد علية الله تاريخ مصر بين المنهج العلمى والسيرة الحزبية (القاهرة ١٩٨٧)صفحات ٨٧-٩٣. تظهر دائما فكرة مصر كمتوسطية فى الثقافة المصرية لكن ليس كما مقترح هنا "كطريق ايطالى" ، اعنى كمقارنة مع سلسلة من الاقطار غير المتوسطية مثل المكسيك والهند، بول جران

٥- الاجتثاث من الجذور uprootedness نجده فى أعمال انور السادات، البحث عن الذات، نيويورك Harpre & Row (1977)

او ملك زعلوك فى

Class Power and Foriegn Capital in Egypt (Londom Zed 1987)

والذى يشرح الارتباطات الاقتصادية للطبقة الجديدة.وللتحول من اسفل انظر

Kristin Koptiuch "A Poetics of Petty Commodity Production, Traditional Egyptian Craftsmen in the postmodern Market (Umiversity of Texas at Austin, PHD. 1989)

٧- محمود شلتوت «الاشتراكية والاسلام»

Islam in Transition Muslim Prespectives (Mew Yourk: Oxford University, 1982);

المعالجة الوحيدة الباقية للشيخ عبد الحليم محمود و بلغة غربية هى رسالة الدكتوراة غير المنشورة.

Ibrahim Abu-Rabi m Islam and the search for social order in Moderm Egypt - Am intelectual Boigraphy shaikh Abd Al-Halim Mahmoud (Temple Umiversity) P. H. D. 1987, Dep. of Religion)

د. عمـــار بلحســـن

المشروعية والتوترات الثقافية
الدولة ، المجتمع والثقافة فى الجزائر

تمهيد : انبنى هذا العرض فى تاريخ تفكير ، حاول تكوين شبكة علاقات الدولة بالثقافة والانتلجانسيا والاقمطة الايديولوجية لها* ، كلحظة اولى ، يمكن القول انها تعنى ماقبل احداث اكتوبر ١٩٨٨، اساسا تلك الانتفاضة التى تبدو كسرا دالا فى تفصل الدولة بالمجتمع، وتصدعا فى ايديولوجيا المشروعية ، وظهور اسئلة جديدة ، هى اللحظة الثانية ، التى كتبت، كملحق ، خصيصا لهذا الملتقى ، وهى تعى ضرورة متابعة الاشكاليات التى صاغها القسم الاول ، وشروط ربطها مع اسئلة الثمانينيات ، ومعاينة مسارات وتمظهرات ثقافية ، وجذروها السسيولوجية - السياسية، فى واقع جزائرى متحول ، يبقى فى التحليل الاخير بنية مرجعية وتاريخية لهذه المقاربة ، وموضع احالتها.

١ - مغامرات ومنتوجات " الثقافة الوطنية "

لاريب ان الظاهرة الاكثر بروزا فى التاريخ والواقع المجتمعى القريب والآنى لبلدان المغرب المعاصر ، هى طموح وحماس واندفاع الحركات الوطنية والقومية لتأسيس او اعادة انشاء دول حديثة ، شكلت وتشكل حجر اساس البناء الوطنى ، ومسار تكوين الامة العصرية ، فذلك المشروع السياسى البديل والمناهض للمؤسسة

* نحيل هنا الى لحظة أخرى للتحليل والتفكير فى: عمار بلحسن،انتلجانسيا ام مثقفون فى الجزائر؟ دار الحداثة بيروت ١٩٨٦

الاستعمارية ونظامها ، ظهر وكأنه دولة مضادة، تجسد عملية نهوض الامة واعادة بنيتها بطريقة وكيفية جديدة اكثر مما هو مجتمع جديد يحمل علاقات اجتماعية وسياسية مختلفة وعصرية.

فاحياء وتعبئة الهوية الجماعية والثقافية ، واعادة تنشيط وتوحيد عناصرها وبقاياها ، وتحديث مقومات الشخصية الوطنية ، ارتبط ويرتبط -في اجل لحظاته- ببناء الكيان السياسى للامة ومأسسته وفق منظومات ونظم واستراتيجيات مناهضة للممارسة والايديولوجيا الكولونيالية، التى تعاونت وتضافرت تطبيقاتها ورؤاها على تدمير بنيانه وانكار وجوده. ورغم كون الدولة كيان سياسى منفعى واداتى يجد جذوره ومراجعه فى جدلية المصالح المادية ، الا ان الدولة فى المغرب المعاصر ، والجزائر خصوصا ، تظهر وكانها الاطار العام الثقافى والمجتمعى الضرورى لانبعاث الامة ، كتحقيق للهوية الوطنية ، واستمرارية تاريخية تتخطى الحادث الاستعمارى ، وتبنى مشروعيتها على انقاض الولاءات الاجتماعية الماضية والموروثة ، والهياكل والمؤسسات الاستعمارية ، وتمركز السلطة ، وتجعل من المؤسسة السياسية الوطنية ، المظهر الاكثر تعبير ودلالة عن وجود الشعب عبر التاريخ وداخل جوقة الامم العصرية ، بل ان الدولة تتدخل بطريقة جذرية لصياغة ، ان لم نقل لخلق مجتمع ، يفرض عليه تحدى العصور الحديثة والازمنة العلمية والتكنولوجية، و وضع مشروع تحديثى وتوحيدى لتجاوز الارث الاستعمارى المدمر كتجربة تخليف وتأخير مأساوية ، والتاخر التاريخى كتعبير عن تفاوت النمو ولا تكافؤه على الصعيد العالمى نتيجة تقسيم العمل الدولى وعالمية النظام الرأسمالى.

حقيقة ، ان كل نظرة سسيوسياسية لواقع المجتمع الجزائرى الحالى ، تلاحظ موضوعيا حضور الدولة وثباتها ككيان سياسى ، رغم التحولات والتغيرات التى يشهدها النظام السياسى. فالدولة الموجودة تمثل اطارا سياسيا ملزما مرجعيا للوجود السياسى للشعب ، لا يمكن التخلى عنه ، أو اعادة النظر فى مشروعيته ، او انكار وطمس معالمه ، او التغاضى عن مشروعه التحديثى الموحد الذى يتجسد فى برامج تنمية طموحة ، فى وعى النخبة الحاكمة والشعب يتطابق وجود الدولة الجزائرية مع استقلال وحرية الامة والشعب (١).

تاريخيا ، ليس هناك اى شك ، فى ان الدولة الجزائرية قد وجدت ، فاغلب مؤرخى وايديولوجيى الدولة الوطنية فى الجزائر يجهدون انفسهم وتحليلاتهم - ولو فى نزعة ايديولوجية مناهضة ومضادة للمدرسة التاريخية الاستعمارية- فى اظهار مؤسسة سياسية ماقبل كولونيالية ، كانت تملك مشروعيتها الدينية ضمن الامبراطورية والخلافة الاسلامية العثمانية ، كرمز لاستمرار الدولة والامة الاسلامية ، وجهازها لحماية " دار الاسلام " ، ويحاولون بمقاربات جدالية دحض حجج التاريخ والانثروبولوجيا الكولونيالية ، ببسط وعرض الشخصية الدولية لجزائر ما قبل ١٨٣٠ ، والعمق المجتمعى لها ، اقتصادا زراعيا ومزدهرا ، وتنظيمات قبلية تابعة او مستقلة عن المركز السياسى العثمانى ، ولكنها متضامنة وموحدة ضد الاخطار الخارجية ، علاقات سياسية ودبلوماسية واعتراف دولى، وقوة بحرية وعسكرية فى حوض البحر المتوسط ، بل ويؤكدون ان عمق الحقل التاريخى والسياسى يجد منابعه الاولى فى التاريخ السحيق ، اين ارتبط الدفاع عن الوطن والارض

بالحرية فى العصور ماقبل الاسلامية يوم وضع القائد البربرى الامازيغى " ماسينيا " اللبنات الاولى الجيوسياسية للممالك النوميدية كاطار سياسى ومؤسساتى لشعب نوميديا القديم وهويته وشخصيته [٢].

لكن ، لامندوحة ، وبرغم نبل مشروع تصفية الاستعمار من التاريخ ، من الاعتراف بان شكل ومضمون هذه الاطر السياسية ، وهياكلها الادارية، ونظم الحكم والسلطة كانت تعانى من تآكل وتحلل وانحدار الجو الحضارى العربى – الاسلامى ، وانحطاط " انسان مابعد الامبراطورية الموحدية "، وطفيلية الدولة التركية فى علاقاتها مع المجتمع الاهلى والداخلى ، وكيفيات سيطرتها " الآسيوية " على المجموعات الاجتماعية والقبلية ، وانماط اقتطاعها واستنزافها للفائض الاقتصادى ، وكبحها للعلاقات الاقتصادية الحرفية والزراعية ، وتسويدها لارثوذكسيات دينية تقليدية وعتيقة كان الموروث الثقافى العربى الاسلامى المتكلس والمحفوظ عداؤها الوحيد ، فى انقطاع عن العصور والازمنة الحديثة وتقلباتها السياسية ووثباتها العلمية والصناعية والتكنولوجية.

ان كثيرا من الخطابات التاريخية التى تطمح للرد على دعاوى التاريخ الاستعمارى ، وهى محقة فى ذلك ، تلحظ بموضوعية واسف وصدق وجود " تخلف ما قبل كولونيالى " و"تاخر تاريخى " فى البنيات المجتمعية القديمة ، وقدامة اوعتاقة فى العلاقات الانتاجية والاقتصادية، وركود نسبى فى القوى الاقتصادية والانتاجية، وتجمد فى مسيرة الانسان الجزائرى وثقافته ، التى توقفت فى بنى ذهنية عتيقة ، ستعمق وتضخم انعزالها وانقطاعها التجربة الاستعمارية الفرنسية الاستيطانية .

نقول هنا ونحن بعيدين عن اطروحة الانثروبولوجيا الكولونيالية التى ترى فى المجتمعات الاسلامية ، ومنها الجزائر مركب جينات وراثية مزمنة من الفوضى والركود والتأخر ، لتبرير العدوان الاستعمارى وتحميس العملية الاستعمارية وايجاد مشروعية لقيطة لتحديث وعصرنة وتمدين مزعوم.

فى وعينا مفهوم " التاخر التاريخى " للمفكر المغربى عبد الله العروى ، وافكار الجزائرى مصطفى الاشرف[٣].

وبدون الدخول فى مناقشات تاريخية ، ليس هنا مقامها ، حول نوعية ونمطية الدولة الجزائرية ، حداثتها او تقليديتها ، يجب التاكيد هنا ، ان الانغراس العنيف للمؤسسة والنظام الاستعمارى ، ونوع احتلالها الاستيطانى ، وحماسها الايديولوجى الادماجى والاندماجى وشراسة التهديم المنسق الذى مارسته على الهياكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية من بداية الاحتلال حتى الحرب العالمية الثانية (١٨٣٠ – ١٩٤٥) الى ظهور بنية مجتمعية جديدة ، قوى وعلاقات وثقافات ، ستفرز مشروعا ايديولوجيا وسياسيا عصريا عبر الحركة الوطنية ، ثم الثورة التحريرية سنة ١٩٤٥ ، شكل الرد والبديل العنيف والعصرى للمشروع الاستعمارى الوهمى ، والذى سيؤدى فى الستينات (١٩٦٢) الى تأسيس الدولة الوطنية الجزائرية.

(٢)

تلك الدولة مشروعيتها ، التى لاتتعارض مع المشروع القومى العربى ، وتنتمى اليه كاطار ثقافى وتاريخى ، ولكنها نتاج تجربة مختلفة عن الدولة القطرية فى المشرق العربى، فاذا كان هذا الاخير ، يمتاز بوجود ايديولوجية قومية ، هى اقرب للدعوة الدينية السياسية وهيمنتها -رغم انتكاساتها الحالية - تنظر الى الدول المشرقية ككيانات قطرية ناتجة عن الاستعمار ومشتقاته، من تقسيم وبلقنة وتشتيت ، وتحلم بدولة عربية واحدة على انقاض واقع ولاءات المجتمع التقليدية والعصبية والطائفية .... فان التجربة التاريخية الوطنية فى المغرب المعاصر والجزائر تشير الى نجاح المشروع الوطنى ، وثبات مسار تكوين الدولة - الامة ، وتوافر اجماع شعبى على مشروعيتها التاريخية والآنية ، فكل النخب الوطنية تتبنى الدولة وتعتبرها مؤسسة مركزية ومرجعية للانتماء السياسى ، وهيكلا واقعا وملموسا للبناء الوطنى، ورمزا ايديولوجيا للهوية التاريخية والثقافية ، لاسيما وان هذه النخب السياسية الوطنية قد تغلبت عبر ماضيها النضالى على التيار الاسلامى ، نصير القومية الدينية والامة الاسلامية ، واجبرته او دمجته ، وكيفته مع اتجاهات مخطط التوحيد والتحديث ، واستطاعت ان تهمش التيارات الليبرالية والاشتراكية الراديكالية ، بنشر رؤيتها للنظام الليبرالى كوجه لامع وخداع للنظام الرأسمالى والاستعمارى ، اى مضاد لطموح الشعب وعطشه للعدالة الاجتماعية ، وتركيزها على اوربية الاشتراكية والماركسية كمنتج ايديولوجى مناقض للهوية الدينية والثقافية ومقومات الروحية الاسلامية ، هذا اضافة لغياب التيار الوحدوى القومى من الساحة السياسية المغربية، وتاثير انتكاساته ولا واقعيته فى وعى النخبة سلبيا.

هكذا استغلت النخبة السياسية الوطنية كل الابعاد والرموز الثقافية والمؤسساتية ، و استعملتها - كما يلاحظ هذا - فى توظيف وحدانية المذهب العقائدى والدينى والتراث الثقافى والتضامن العربى والمسألة الاجتماعية - لفائدة مشروعها السياسى ، وكأن بناء الدولة الوطنية يمثل فى حد ذاته بناء الامة أو بعثها ، فاصبح البناء الوطنى محك وروهان النخبة ، وظهرت الدولة كمحرك مركزى لعمليات الادماج الوطنى والتوحيد والتنمية والتحديث. واكتسبت بذلك مشروعية تاريخية وبنيوية، نظرا لمفعولها وتاثيرها التطبيقى والميدانى، وقدراتها الاقتصادية والادارية والتغييرية ، بما يعوض هشاشة وتضعضع المجتمع التقليدى المدنى (كإرث استعمارى) يجابه تحدى العصر العلمى والتكنولوجى بموديل تحديثى ، يجعل من الدولة بديلا واداة عظمى فى عملية التغيير الاجتماعى وتلبية حاجات المواطنين من صحة وتعليم وشغل وعدالة ورفاه . الدولة فى الجزائر تجمع كثيرا من خصال وخصائص " دولة العناية الالهية " (٤).

وارتباط التنمية بالدولة فى وعى وممارسة النخبة الحاكمة والفئات الاجتماعية والسكان، وقبول الدولة بهذا الرهان على مشروعيتها، ادى الى الحاق المجتمع بالمؤسسة السياسية، لدرجة ان عشريتى التنمية ومخططاتها من بداية الاستقلال الى الثمانينيات ، بما صاحبها منا تاميمات وانشاء قطاع عام اقتصادى وصناعى،

واصلاح زراعى ، وتوسيع البنيات التحتية الاقتصادية، وتحويل العلاقات الاجتماعية ، وتعميم ودمقرطة التعليم والتكوين، وتفجير بنيته التخبوية والفئوية ، وتسريع وتكثيف الحراك والصعود الاجتماعى ، ونشر تصورات ثقافية عمومية تحديثية وتغييرية ، وتدخل مكثف فى الميدان والصناعة الثقافية وتعبئة الاطارات، وتثمين العمل العلمى والتقنى والاقتصادى ، وتوحيد الممارسة السياسية والنقابية ... مثلت - بمنظور على الاجتماع السياسى - ذوبان المجتمع فى الدولة ، وهيمنة المجتمع السياسى على المجتمع المدنى ، وتعاظم البعد السياسى الارادى على صعيد الممارسة السياسية والحركات الثقافية والفكرية.

وبرغم القلاقل والتحولات التى يعانى منها النظام السياسى ، بين الأونة والاخرى كتعبير عن تململ المجتمع واستجاباته على مشروع الدولة التوحيدى والتحديثى ، التى تظهر خصوصا فى التكاليف الاجتماعية للتصنيع السريع والعالى التكنولوجيا ، وتسوية الاختلافات الاثنية والثقافية واللغوية بقرارات فوقية ، وبقرطة الحياة المدنية وتهميش كل ما يعبر عن التنوعات والاختلافات الاجتماعية ، وابراز كل ماهو جماعى ووطنى وموحد واجماعى .... وبرغم تحولات المؤسسة السياسية ونظامها وخطاباتها ، يبقى مسار سيطرة الدولة على المجتمع مسارا مسيطرا ومركزيا لدرجة ان هناك دولنة للمجتمع ومأسسته.

(٣)

لامناص اذن ، لفهم ديناميكية التغيرات الاجتماعية والثقافية فى الجزائر المعاصرة دراسة وتحليل وتفهم ارتباطات وتمفصلات مشروع وحركة الدولة بالمجتمع ... الذى يبدو ضعيفا وهشا قبالة نزعة بعقوبية سياسية تهدف ، ليس فقط لصياغته من جديد ، بل لانتاجه وخلقه وفق منظور وتوجيه جديد يتماشى واستراتيجية النخب الوطنية الحاكمة.

هل تكون الدولة فى الجزائر اشبه بكتلة ايديولوجية شمولية وكلية تقوم بتسييس دولنة المجتمع كشرط لتحديثه وعصرنته ؟ ام انها دولة وطنية ذات سلطة طاغية تقوم باخضاع المجتمع وتحقيق تبعيته لنخبة محدثة؟ ام انها بنية سياسية ذات مشروعية وايديولوجية شعبوية وعصرية تجد مراجعها فى المضمون الشعبى للثورة التحريرية المسلحة وآفاقها ؟ ام انها دولة " بونابرتية مقلوبة " بحيث تعمل الفئات البورجوازية الصغيرة التى قادت الحركة والثورة الوطنية على تلبية حاجات ، والدفاع عن مصالح الفئات الشعبية من عمال وفلاحين وكادحين كانوا قوى الحركة والنضال التحريرى ايام الاستعمار ؟

هل الدولة الجزائرية رأسمالية دولة على انقاض تفتت مجموعات اجتماعية عانت من التفقير والتهميش خلال الاستعمار ، كما هو الحال بالنسبة للبورجوازية الجزائرية التى اقصيت من مجالا الاستثمار الاقتصادية الاساسية ، وضيقت مبادراتهاونشاطاتها نتيجة سيطرة رأس المال الكولونيالى . فلم تستطع صياغة مشروع مجتمعى وطنى قوى امام حركة وطنية وثورة مسلحة جزائرية، امتازت بمشاركة كبيرة للفئات والمجموعات

الفلاحية والحرفية والشغيلة فى تحديد اختياراتها وتوجهاتها .... فاصبحت الدولة عاملا واداة لها لتحقيق التراكم الاقتصادى وتسيير عملية الانتاج والدورة الاقتصادية ، التى يشكل الريع والصناعة البترولية وسيلة تمويل اساسية لها، خصوصا فى ميدان الاستثمارات والتجهيزات القاعدية والانتاجية ؟

ربما ، تجمع الدولة الوطنية فى الجزائر خصائص هذه الانماط السياسية ، التى تطرح على السسيولوجيا السياسية اسئلة تتعلق بمهمة صياغة وانتاج مفاهيم ومقولات اجرائية ، وكيفيا، مقاربة المعطيات الامبريقية تنجز مسافاتها النقدية والعلمية بعيدا عن التخطيطية ، وقريبا من التفكيك المفاهيمى الذى تغذيه يقظة ابستمولوجية وايديولوجية ، وصبر علمى ومجاهدة منهجية.

تظهر السلطة فى الجزائر ككتلة تاريخية وطنية ، وورثت وتابعت مبادئ التنظيم الايديولوجى الذى صاغته واتقنته الحركة الوطنية والثورة الجزائرية : خط " وطنى " ذو محتوى ونزعة فلاحية وشعبية عفوية، قوى الشعب هو القوة المغيرة للتاريخ وتقدس حركته وممارساته وماضيه ، وتهتدى بتراثه النضالى والثورى فى منظور راديكالى ووطنى ، بدون اى نظرة تحليلية للاختلاقات والتناقضات الاجتماعية ، لتحقيق نوع من الكتلة الايديولوجية المنسجمة(٥).

يتحدد الحكم والنظام السياسى على أساس ان المجموعات الحاكمة هى مجموعة اونخبة وطنية ، تنحدر من قيادات الثورة المسلحة وجبهة وجيش التحرير الوطنى ، عسكريين ومدنيين احترفوا النضال الثورى الوطنى خلال الاستعمار ، وارتبطوا من ناحية اصولهم الاجتماعية بفئات البورجوازية الصغيرة المدينية الحضرية التى انت من التفقير والتكديع والتفكيك الاجتماعى ، فالتحقت بالارياف وتبنت تراث " الوطنية الريفية " وصهرته فى "وطنية حضرية " تكونت بمزيج ايديولوجى متنوع : وطنية موحدة ، نزعة اسلامية يعقوبية وتدين تكتيكى ورؤية سياسية صحيحة ، فقر ، وبقايا اشتراكية او ماركسية اقتصادية موروثة عن نشأتها فى احضان الحركة العمالية الفرنسية الباريسية فى العشرينيات (٦).

تعتمد هذه المجموعة القائدة على مجموعة " التكنوقراطية الاقتصادية " وهى مجموعة تعرف وتملك معارف، وطرق تسيير، وتخطيط وتنظيم المؤسسات العمومية والقطاعات الاقتصادية ودواليب جهاز الدولة والادارة . قسم منها ورثته الجزائر عن الدولة الكولونيالية ، وهو من البرجوازية الصغيرة الحضرية ، والفئات الوسطى المفرنسة التى تلقت تعليما وتكوينا فى المدرسة والادارة ، وقسم آخر كونته الجامعات والمعاهد التكنولوجية بعد الاستقلال ، ولكن قمة هذه المجموعات التكنوقراطية يتشكل من نتائج الحراك الاجتماعى الافقى بين المجموعة السياسية الحاكمة والجيش ، الذى يغذى الوظائف العليا فى القطاع الاقتصادى ، والسياسى والنقابى والادارى . تربط هذه المجموعات التقنوقراطية الاقتصادية والادارية والسياسية علاقات موالاة وتبعية لمركز السلطة الوطنية او " جيل ثورة نوفمبر " كما يسمى فى الجزائر ، هذا الجيل الذى يستمد مشروعيته من قيادته للثورة المسلحة ويرى الدولة ، تجسيدا مؤسسا للامة ، واداة ممتازة لانتاج وقولبة المجتمع

بايديولوجية براغماتية مادية واقتصادية ، ويتوجس حذرا من التعددية الليبرالية ، ويجنح نحو الفئات الفلاحية لتلبية طلباتها وحاجاتها ، جزاء لمشاركتها الفعالة في الثورة المسلحة ، ويدعو البرجوازية الجزائرية بسياسة اقتصادية تسمح بوجود الملكية الفردية الصناعية والحرفية للمشاركة في التنمية الاقتصادية، ويمنعها عن طريق احتكار التجارة الخارجية من التشكيل كبورجوازية كامبرادورية وسيطة بين السوق الوطنية ورأس المال العالمي وشركاته ، ويقصيها من الممارسة السياسية ليضع خطا بين " الثروة والثورة " لئلا تطمع لاعادة النظر في اختيارات التمية الوطنية المستقلة والموجهة.

وتجرى عملية ادارة دفة الحكم وتنظيم قواعد اللعبة السياسية ، اى علاقات القوة والسيطرة والتوجيه واصدار القرارات بين المجموعات الحاكمة والمجموعات الاجتماعية الاخرى ، بناظم ايديولوجي هو المبدأ " الوطني الثوري " كمبدأ ثابت سياسيا وايديولوجيا ، كوسيلة لتاميم الصراعات الاجتماعية ، والاعتماد على التضامن والوحدة الوطنية واساليب الحوار والتشاور والتفاوض . اما التعارضات بين الفئات الاجتماعية ، فان الدولة هي التي تنظمها في قنوات ومنظمات ممثلة تبعا للمصالح والمكانة المهنية - الاجتماعية ، تسمح ليس بممارسة سياسية مستقلة عن السلطة ، وانما بمشاركة سياسية مراقبة ومؤطرة . ان هامشية ولا مشروعية الحركات والممارسات السياسية داخل المجتمع المدني الجزائري ، تعني ان الحقوق الاجتماعية والجماعية والحريات الفردية كما تعرفها المجتمعات الليبرالية ، تمارس وتطبق في اطار تعبئة سياسية منسجمة مع مصالح الدولة واختياراتها ، لربط " القمة بالقاعدة " ، ومراجعة الوسائل والغايات، ونقد الاخطاء، وتوظيف النخب وتعبئة الجماهير.

حتى الان ، تظهر الدولة في الجزائر ككتلة ايديولوجية متحورة حول الوطنية كايديولوجيا وسلاح سياسي ناجع وفعال ، ذلك ان الوطنية ورموزها وتمثيلاتها وقوة جماعيتها ، تمثل المحور الرئيس للمجتمع الجزائري ووسيلة ادماجه وتوحيده الممتازة . وستتبنى النخب الوطنية الحاكمة قيم الشعب والمجتمع العميقة ... لتوظيفها وجعلها قيم عليا لأمة ، تجسد الدولة والسلطة هويتها . ورغم ان الوطنية تجيب على حاجات ايديولوجية مختلفة ، من حاجة مختلف المجموعات الاجتماعية لتعريف نفسها ، الى تاكيد الطابع العربي الاسلامي للشخصية الوطنية، الى النضال ضد الاستعمار الجديد ، الى ضرورة الوطنية لبناء الدولة ، فانها تبقى مكان اساسي او مشترك ، وملتقى مختلف التيارات الايديولوجية والسياسية التي تعبر المجتمع الجزائري.

ان الانسجام الدولوي ، الضروري لكل مشروع توحيد وادماج وطني ، يجب أن يرمز الى الانسجام الوطني، كما ان المثل التاريخية للتضامن الوطني والاجماع الشعبي تضمن قواعد اللعبة السياسية وتنظمها ، وتجعلها بعيدة عن المجابهات والصراعات الاجتماعية الطبقية..... او على الاقل تتغاضى عن الاستقطابات والتفريقات الاجتماعية الموجودة داخل الشعب والامة.

ولكن جذرية الدولة الجزائرية ونجاحها فى توحيد المجتمع وتاميم كل سيرورة تشريك وتصليب السلطة ومركزتها ومأسستها على القيم الوطنية ..... لاتعنى ابدا عدم وجود توترات تواجه الدولة فى علاقاتها مع المجتمع الذى انتجته وتبدو ضحية نجاحها ، فالدولة التى تنشر ايديولوجية تجعل منها دولة العناية الالهية فى وعى المواطنين ستتعب كثيرا فى تبرير مشروعيتها التوحيدية والتحديثية تحت ضغط التكاليف الاجتماعية للتحديث ، والمجابهات الثقافية الناجمة عنه ، وتبرجز الفئات التكنوقراطية ، وتكلس الاجيال السياسية ، وعدم تجددها ، وتناقض او نفاذ تأثير الخطاب الايديولوجى الوطنى فى المجتمع . فهل تتحول دولنة المجتمع الجزائرى الى تفريد الدولة وجعلها ذات مضمون اجتماعى وطبقى معبر عن مصالح اجتماعية معينة ؟

لاريب ان الوقت حان للمرور من الامة الى المجتمع ، وبناء علاقات اجتماعية جديدة ، بين المؤسسة السياسية والمجتمع المدنى ، قوى اجتماعية، ثقافات وايديولوجيات.

(٤)

يتطلب بناء المجموعة الوطنية نقد التراث والتطلع للمستقبل . من هنا الروابط بين الثقافة والايديولوجيات فى الدول والامم الجديدة او الحديثة الاستقلال ، فكثيرا ماتصبح الايديولوجيا نسقا ثقافيا .

فى منظور الايديولوجيا الجزائرية ، تظهر الثقافة وهى منتوج مجتمعى اساسا ، مشروعا سياسيا موحدا ، هو الثقافة الوطنية كحصيلة او محصلة التراثات الوطنية وموديلات التحديث واختياراتها، كيف تصيغ دولة ما هويتها الثقافية ؟ كيف يهضم مشروع " ثقافة وطنية " عناصر متنوعة ؟ هل هناك ثقافة تنمية ؟ مامضمونها كما تحدد فى الخطاب السياسى للنخب الحاكمة؟ ما هى آليات التحفيز والتوجيه والتدخل التى تقوم بها الدولة لانتاج الخبرات الثقافية ، وتحديد طبيعتها واهميتها للاجابة على طلبات وحاجات المجتمع ؟ ما هى المصاعب والحواجز والمعوقات التى تعترض الدولة لعجن عناصر ثقافة موحدة وطنية مستلهمة من عوالم تريد الجزائر اللحاق بها او تعلن انها منقطعة عنها ؟

ليس فى مقدور هذه المداخلة تقديم اجابات على مجمل هذه الاسئلة ، ولا تقديم تعريف جديد للثقافة ، يضخم المخزون المفهومى والدلالى للمصطلح ، ما يهمنا هو تحديد بعض مبادئ الرؤية الصادرة عن الدولة بشأن الثقافة او الثقافات الموجودة خارجها ، وادراك الاطر المرجعية لها .

رغم ظرفية وآنية وتأخر اهتمام الدولة بالثقافة ، واقتصار رؤيتها للموضوع الثقافى على التعليم والتكوين الا ان ايديولوجيتها التى تبدو كنسق ثقافى ، تحمل تصورا للعالم مذاعا وعموميا ، يشير الى سياسة ثقافية وتثقيفية موضوعة وهادفة لمفصلة وادماج الطلب الاجتماعى على الثقافة ضمن مخطط التنمية والتحديث والتوحيد.

يقول فرانتز فانون ، بشان ارتباط تأسيس ثقافة بوجود الامة والدولة الوطنية :

" ان الثقافة هي اولا وقبل كل شيء تعبير عن امة ، عن مفضلات هذه الامة ، ومحرماتها ونماذجها (.....) هي محصلة التوترات الداخلية والخارجية في المجتمع برمته وفي مختلف طبقات هذا المجتمع . فما دام الوضع الاستعماري قائما ، فان الثقافة تنضب وتحتضر لانها تكون محرومة من ركيزتها الامة والدولة ، وعلى ذلك فإن التحرير الوطني او القومي او انبعاث الدولة هو شرط وجود الثقافة " (٦).

حقيقة سيكون انبعاث الدولة – الامة في الجزائر- شرطا اساسيا لمشروع ثقافة وطنية معبرة عن الشخصية الجزائرية وخصوصيتها ، كنفي للثقافة الكولونيالية ، التي ظهرت ممارستها كعملية " اثنوسيديه " مدمرة ، ذلك ان الرابطة الكولونيالية اقصت كل ماهو جزائري عربي او بربري الى خارج اللعبة وانكرت هويته او حاولت تأسيس معارضة بين العناصر المكونة للهوية ، وسحبت من ممثلي الاستمرارية التاريخية الجزائرية كل امكانية للتعبير المستقل الخارج عن اوهام الايديولوجيا الكولونيالية والانتصارية . وردا ودحضا وتكسيرا لهذا الغل او القيد الذي لاينفع فيه اي اصلاح او تحسين ، كان الكفاح الوطني والثوري الذي خاضه الشعب والامة هو الذي اطلق الثقافة من عقالها ، وفتح امكانياتها وظروف نمائها واطار تعبيرها وشبكة تفاعلاتها مع الثقافات الاخرى.

وقد كانت نتائج التثقيف الاستعماري تمويها ثقافيا ، انتج محوا ثقافيا ولا ثقافة ، ذلك ان النزعة التحضيرية والتمدينية المزعومة لفرنسا الجمهورية قطعت الثقافة الجزائرية عن كل نسغ حيوي ، وابقتها خارج حركة التاريخ ، فالاستعمار الفرنسي لم يسرق الارض ويستلب الرجال فقط لقد انتهك العقول والوعي ، ولم يعمل على رقي الحضارة بقدر ماعمل على تأخيرها (٧).

خلق مخطط الامحاء والمحو الثقافي الذي طبق على السكان الجزائريين ابتداء من ١٨٧١ وضعا مأساويا يتميز بنزع واقتلاع الجذور ، شعب كامل انتزع من ارضه او مدنه ، كان يتغذى يوميا بثقافة دقيقة ومنظمة ومتفتحة ، سيتحول الى شعب ضال وهائم ينوء تحت ثقل اكبر هزيمة عسكرية واخلاقية منى بها (٨) .

ويحدد مصطفى الاشرف الثمن الكارثي الذي دفعه المجتمع الجزائري خلال الحقبة الاستعمارية في عمليات انحلال وتفكك البنيات الثقافية المرتبطة بالمجتمع الزراعي ، هكذا اصبح المجتمع كنظام هارب من الكارثة الاثنوسيدية ، اقتصاد كفاف ومعاش ، اضاع كل وسائله ومستلزماته الضرورية لمعيشته المستقرة او الرعوية ، ولم يستطع تعويضها بنيات حديثة ، كما ان الاسلام والقيم الروحية تكلست في شظايا ايمان ديني اصبح صنميا ومرابطيا ، وتشتت ثقافة انقطعت عن رحم سياقاتها السسيوتاريخية واصبحت طفيلية (٩).

عموما انتج التثقيف الاستعماري حتى سنوات الاربعينيات اربع انماط من المتعلمين والثقافات المتشظية :
النمط الاول هو ثقافة من انتاج المساجد والزوايا والجامعات الاسلامية " الزيتونة والقرويين والازهر " ، وهي ثقافة تمثل استمرارية تراثية لثقافة ماقبل الاستعمار بمشتقاتها من ارثوذوكسيات دينية ، ونزعات مرابطية وتقليدية ، وهي احادية اللغة ذات مجالات معرفية عتيقة فقهية وثيولوجية وادبية وعلمية ماضية ، منقطعة

عن النهضة الدينية فى الشرق وذات آفاق محدودة . تملك تاثيرا كبيرا فى اوساط الريف والفلاحين ، وتراوحت مواقفها من الاستعمار بين القبول والتواطؤ معه او رفضه . وقد مثلت الثقافة المحافظة على تقاليد المجموعة والهوية الوطنية.

اما النمط الثانى ، فهو منتوج التمدرس الخجول والفرنسة اللغوية ، الذى طبقته المدرسة الاستعمارية لتكوين وسطاء بين الادارة والدولة الكولونيالية والمجتمع الاهلى ، ويتركب هذا المنتوج الفكرى - الثقافى من ابناء الاعيان، وصغار الموظفين الاهالى، وقلة من المهن الحرة او ممثلى الارستوقراطية العقارية، والبرجوازيات الحضرية القديمة والجديدة . تمتاز هذه الثقافة وحاملوها بتعاطف وحساسية كبيرة تجاه النزعات الجمهورية والليبرالية ذات الافاق العلمانية والاشتراكية ، وتعيش الواقع الجزائرى من منظور اختياراتها الحياتية الوجودية القلقة والمتقلبة بين الدعوة الاندماجية فى الحضارة والمدنية الفرنسية والاوروبية والنزعة الاستقلالية الوطنية.

النمط الثالث ، ثقافة مزدوجة المراجع الثقافية وثنائية اللغة ، وهى اقلية صغيرة ، ولم تتح لها فرصة النمو والتوسع نتيجة لسيطرة اللغة الفرنسية على مقاليد امور التثقيف والتمدرس وقنوات الانتاج الفكرى والثقافى، فرغم تفتحها على اللغتين والثقافتين العربية والفرنسية الا انها بقيت معزولة وهامشية.

ويتجسد النمط الرابع فى الثقافة الشعبية الشفوية التى لم تصل بعد الى مرحلة الكتابة، والتى غذت وتغذى جماهير المدن والارياف ، وتنشط معيشهم اليومى والرمزى ، وتقدم لهم مؤلفات وابداعات غنية ، تستهلك على اوسع النطاقات.

وقد عرفت الثقافة والمثقفون الجزائريون خلال الخمسينات تجديدا ثقافيا وفكريا واخلاقيا كبيرا تحت تأثير الحركة والثورة الوطنية التى تبنت اسلاما مغايرا ، وثقافة اصلاحية ناهضة ومضادة للايديولوجيا الكولونيالية والنزعات المرابطية العتيقة.

فهى ثقافة من انتاج انتلجانسيا عربية اسلامية تاثرت بدعوة النهضة فى الشرق ، واكدت على ضرورة استعادة وتملك التراث الاصولى وتطويره انطلاقا من الاسلام السلفى والاستفادة من الغرب فى مجالات العلوم والتكنولوجيا وانظمة التسيير والادارة ، بما يتوافق مع مقومات الشخصية الوطنية من دين ولغة وعروبة وتقاليد وقيم روحية.

اما النخبة المفرنسة ، فقد تشكلت فى افق عربى وهى انتلجانسيا ليبرالية ذات نزوع وطنى وبورجوازى ، ستحاول المزاوجة بين الاصلاحية واليوتوبيا ، وستطالب بالاندماج فى البداية ثم بالشخصية الوطنية فيما بعد ، ونظرا لكونها تعيش تحت ضغط قانون فرنسا الاستعمارية فانها ستتوجه اليها باسم مبادئ الثورة الفرنسية نفسها !

اما الانتلجانسيا التى صاغت نوعا من الثقافة السياسية ، فهى انتلجانسيا قليلة العدد ، ووطنية ذات

اصول بورجوازية صغيرة ، مناضلة ضد الايديولوجيا الاندماجية بايديولوجيا متقنة او بثقافة سياسية غامضة وذات طابع تقدمي وراديكالي ، ستبحث وتتبنى وسائل وطرق خاصة لمساندة الحركة الوطنية في اتجاه مناهض للاستعمار اكثر مما هو مجهود فكري لبعث واستعادة امة وهمية او واقعية انكرها المحتل الاجنبي [٩].

سترث الدولة الجزائرية هذه الانماط الثقافية والانتلجانسيات لتقوم بمجهود فكري وعقائدي لصياغة اطروحتها الخاصة اعتمادا على المبدأ " الوطني التوحيدي " الاجماعي الناظم لبناء الدولة . فكما اجهدت الثورة الجزائرية نفسها في توحيد التنوعات الايديو – سياسية الموروثة عن تعددية الحركة الوطنية (١٩١٢ - ١٩٥٤) في خطاب سياسي راديكالي وعنيف رمزيا ، كانعكاس للعنف الوطني والثوري لحل المسألة السياسية الوطنية ، فستحاول الدولة الوطنية ولو بكثير من الجهد والعناء والبرجماتية ، صياغة خطاب سياسي حول الثقافة ، يحوصل شتات الثقافات المجتمعية الجزائرية الموروثة في نسق ايديولوجي وطني موحد وتحديثي.

ان مجتمعا سياسيا موحدا ومجسدا في دولة، دفع ثمنا باهظا لأعادة بعث الاطار السياسي والثقافي للدولة الأمة، يتوجس ويرتاب في تشتت وتعددية ثقافية تبدو في منظور النخبة الحاكمة تراثا، يتطلب إعادة الصياغة والبناء والتوحيد والتحديث.

(٥)

ستكون الثقافة الجزائرية " وطنية ، ثورية وعلمية " [١٠]. هذا هو اختيار الدولة الجزائرية الوليدة عشية الاستقلال السياسي في سنة ١٩٦٢، ذلك ان متطلبات وضرورات خلق فكر سياسي واجتماعي جديد تغذيه مبادئ علمية ، وتتم حمايته من كل اشكال النزعات الذاتية والاخلاقية ، موجه لخلق طليعة جديدة واعية تعمل من اجل تشييد دولة عصرية وتنظيم مجتمع ثوري ، تحتم تصورا جديد للثقافة ، بوصفها عنصرا فعالا ومؤسسا للدولة الوطنية ومشروعها التوحيدي والتحديثي.

هناك ثلاث ثوابت اساسية في الخطاب السياسي الرسمي حول الثقافة :

اولا ، ارتباط الثقافة بالامة والاصالة ، ففي ذهن النخبة الوطنية ، تتكون الثقافة الوطنية في مرحلة اولى عندما تعطى اللغة العربية -كاداة معبرة وحقيقية عن القيم الوطنية -كرامتها وسلطتها ونجاعتها كلغة حضارة. وتصبح وسيلة لاعادة بناء التراث الوطني وتقييمه ، واستعادة الموروث الثقافي والحضاري والتعريف بانسانيته الكلاسيكية والجديدة من اجل اعادة دمجه في الحياة الفكرية الوطنية ، وتربية الحس الشعبي ، ومحاربة الكوسمبوليتية الثقافية، والتاثير الغربي، كمنتجات للمثقف الاستعماري والهيمنة الغربية له اللذين ساهما في تلقين الكثير من الجزائريين احتقار لغتهم وقيمهم الوطنية والاعجاب بموديلات غربية.

كانت اللغة العربية دائما في وضعية المغلوب خلال الاستعمار وبعد الاستقلال فتقهقرت كاداة تعبير

وتخاطب وتوصيل ، وبقيت اداة ثقافة تراثية مقتصرة على المبادئ الاصيلة ، بعجز واضح عن ملاحقة المستجدات . هكذا فقدت العربية مكانتها الاولى ، كوسيلة تعبير رسمية نتيجة للعلاقات بين الغالب والمغلوب فى الوضع الاستعمارى ، وتقوقعت وظهرت كلغة سمو روحى وجسر ممتاز للآخرة ، نتيجة لاضفاء الطابع الدينى عليها وتقديسها وتنزيهها بحجة روابطها مع الكتاب والوحى والنص الدينى ، بينما ظهرت الفرنسية كلغة دنيوية مسيطرة ، فى دواليب الادارة والاقتصاد والحكم الاستعمارى . فى حين ظلت اللهجات واللغات الدارجة العربية والبربرية ادوات ووسائل ممتازة للتخاطب والابداع الشفوى ، رغم تاثيرات التفقير الثقافى واللغوى الاجنبى . !

كقيمة مدعمة للهوية الوطنية ، كانت مطلب الحركة الوطنية وحركة العلماء المسلمين الذين عملوا على ترقيتها بتطعيمها بمنجزات الثقافة السلفية المشرقية ، وتأسيس مجالات معرفية جديدة داخلها كالتاريخ والادب والمقالة الحديثة والعصرية .

وارتبطت عملية الدفاع عن العربية بالدفاع عن التراث والدين الاسلامى والهوية الوطنية فى كل برامج الحركات الوطنية والثورة الوطنية، فاصبحت تراثا ثقافيا وايديولوجيا سيوجه سياسة الدولة الثقافية نحو التعريف ووضع تصور لتعميم استعمال اللغة العربية.

ثانيا ، ارتباط الثقافة بالتغيير والثورة ، يلغى استعادة التراث بنزعة ماضوية واخلاقية ويعمل على جعل عناصر الهوية الثقافية معاصرة وحيوية وذات طاقة مغيرة ، وذلك ان حركة الدولة لتغيير مضمون الثقافة وتحديثها ، يهدف لادماج قيم الحرية والوطنية والثورية فى محصلة جديدة . الثقافة الجزائرية كثقافة ثورية ستساهم فى الترقية عن طريق نقد البنى الذهنية الاقطاعية ، والخرافات المعادية لكل اجتماعية ، والعادات المحافظة والامتثالية ، فى ذات اللحظة التى تعبد توزيع الخيرات الثقافية على اساس شعبى وجماهيرى ، فالثورية والتغيير يتجسد ايضا فى دقرطة الانتاج والاستهلاك الثقافى ومحاربة ثقافات الطوائف والنخب والتراث الفكرى . ان المضمون " الشعبى والمناضل " لهذه الثقافة سينير ويضيئ حركة الجماهير والكفاح الاجتماعى والسياسى بمختلف اشكاله كما ان ديناميكيتها ونشاطها سيساعد الوعى الثورى بانجاز شروط التعبير عن مطامع الشعب وآماله، ووصف وعكس شخصيته، وانتصاراته وتقاليده الفنية والمعيشية.

ثالثا ، ولكن وطنية وثورية الثقافة كمشروع مستقبلى لا تمكن الا بتحديث علمي وتكنولوجي لذا سيكون " الاختيار العلمى والتكنولوجي " مبدءا قائدا وثابتا فى توجهات التعليم والتكوين والوعى الثقافى ، هكذا ستكون الثقافة الجزائرية فى تصور النخب السياسية الحاكمة عقلانية فى وسائلها وابعادها ، منهجية ونقدية بروح البحث التى تعذيها ويكثافة الوسائل والقنوات التى ستستعملها للانتشار فى كل المستويات الاجتماعية، لتلبية حاجات المواطنين والسكان من خبرات الاعلام والكتاب ومختلف الصناعات الثقافية(١١).

ويلخص د. طالب الابراهيمى مشروع الثقافة الجزائرية ، والمثقف الجزائرى فى ثلاثية تتحقق عن طريق

التجذر. الذى يعنى ان يكون الجزائرى نفسه ، باستعادة ثقافته وتراثه الوطنى وبعث مقوماته ، وتحقيق معاصرته ، الامر الذى يتطلب الغوص فى الجذور العربية الاسلامية واستعادة اللغة ، وتجديد الانتماء الاسلامى ، وتاصيل الانتماء الى مثل الشعب وتبنى صورته من اجل تحقيق فعالية الحداثة، كحركة اندماج فى العصر لبناء امة عصرية وحديثة منسجمة مع الحضارة التقنية والتقدم المادى والعلمى التقنى (١٢).

ان بناء الامة يعنى اضافة لتأسيس الاطار السياسى و تكوين او اعادة صياغة الاطار الثقافى الوطنى على اساس التعريب ، بعث الاسلام ، دقرطة التعليم والثقافة، الاختيار العلمى والتكنولوجى . فالشىء المستعجل والملح اليوم، كما يقول فانون، هو مسئولية المثقف والثقافة فى بناء الامة وتدعيم اسسها . التعبير عن مقوماتها.

فى اعادة الهيكلة الثقافية هذه ، تجابه الدولة تغيرات وظواهر ومنتوجات حركتها لتوحيد وتحديث المجتمع.

هناك بعض المؤشرات والخطوط العامة التى تميز التوترات والتعارضات بين الدولة والقوى المجتمعية الفكرية التى تجعل من نشاطها داخل، وفى المجتمع حركة منفصلة عن حركة المجتمع السياسى.

(٦)

لتوحيد وتحديث المجتمع ، اعتمدت الدولة على تدويل التعليم والتكوين وتعميمه ودقرطته واضفاء الطابع العلمى والتكنولوجى على مضامينه ووسائله ، بادخال مواد علمية وتكنولوجية، كمواد مسيطرة على مسار وتوجهات التمدرس والصعود الاجتماعى ، فقد نجحت السلطة السياسية فى توصيل الابجدية والمعارف والرؤى الجديدة الى المناطق البعيدة والمعزولة، واصبحت المدرسة والتعليم فى عرف المواطنين والنخبة وسيلة ممتازة للرقى الاجتماعى والمهنى والمادى، واداة هامة للصعود والحراك الاجتماعى.

ولكن توجه النخبة السياسية للتحديث ، انطلاقا من المركز الغربى العملى والتكنولوجى يبدو متعارضا مع ارادة الجماهير والسلطة فى الوفاء للاصول وترقية القيم الوطنية ، وعلى رأسها اللغة العربية كاداة للتثقيف والتواصل الاجتماعى والنهضة العلمية . يبدو هذا المسار التحديثى متعارضا مع استعمال اللغة العربية فى بلد عانى ويعانى من نقص كبير فى الاطارات التقنية ، نتيجة الارث الاستعمارى ، وضعف ملحوظ فى توفير شروط تثقيف عصرية بلغة عربية لم تعرف الحداثة العربية ولم تتأثر بها ، اضافة الى طابعها السلفى الناتج عن استعمالها من طرف حركة اصلاحية سلفية ، فى مجالات الاصلاح الدينى والترقية الايديولوجية.

صحيح ان الموروث الحضارى العربى - الاسلامى واللغة العربية ، انقذت الشخصية الجزائرية من الذوبان والاندماج ، ولكن الجزائر المستقلة تطمع ايضا للحاق بركب الدول المصنعة والامم العصرية ، فاذا كانت معرفة الثقافة واللغة العربية ضرورية لتعريف النفس ، وتحديد الهوية الثقافية وتمكين المساهمة الحضارية الماضية ،

فانها ذات مردودية اقتصادية وتكنولوجية ضعيفة فى مجالات التحديث والتصنيع ونقل التكنولوجيا.

عدم تحديث اللغة العربية نفسها ، وسيطرة تيار ثقافى عربى اسلامى سلفى وانغلاقه وتقوقعه الموضوعى ، رغم ارادته فى الاستفادة من ثقافة الغرب التكنولوجية والعلمية اساسا ، وعلى مستوى خطابه الدينى والثقافى فقط ، وبقاء الثقافة الغربية بعيدة عن مجالات الحداثة العربية الجديدة والثقافات الاوربية الانسانية، عمل على ان يكون المجال الثقافى العربى فى الثقافة الجزائرية الحالية مجالا تهيمن عليه المواد الدينية والفلسفية والايديولوجية، فقد تم تعريب الدراسات القانونية والسياسية والاقتصادية والادبية والتاريخية ، وبقيت المواد والقطاعات الثقافية العلمية والتكنولوجية مجالا تسود فيه اللغة الفرنسية ... بل قامت الدولة بفرنسته وتوجيهه نحو اللغات الاوربية الطليعية فى ميدان التكنولوجيا كالانجليزية مثلا .

هذا البعد الحرج والملتبس لمسار التثقيف الدولوى ينعكس فى خطاب النخبة السياسية حول الثقافة ، لذا تظهر سياسة الدولة الثقافية سياسة توزيعية ومدمجة ، تتم على اساس مزدوج تسليم قطاعات الدين والايديولوجيا والتاريخ والقيم الثقافية والاخلاقية للمثقفين المعربين الذين يطالبون بثورة ثقافية تهدف للتجذر فى الاصول الاسلامية ، وتعميق الانتماء العربى والنزعة العروبية ، وبعث الشخصية الوطنية ومحاربة كل العناصر الثقافية والفكرية الغربية وتاكيد المحتوى الاصلاحى والمغير والمؤسس للوعى الدينى الاسلامى ، ويشكل تعريب العلوم الانسانية والادبية ، وانشاء وزارة الشئون الدينية وتعريب المدرسة الاساسية وبناء جامعة للعلوم الاسلامية فى عاصمة الاصلاح الدينى والثقافى "قسنطينة" جزاء المجموعات المثقفة المعربة ، وابقاء القطاع العلمى وتعزيزه بيد المجموعات المفرنسة.

وقد ارتبط النقاش حول المسألة اللغوية بحقل الدين ، الامر الذى دفع المجهود الايديولوجى للسلطة نحو مصالحة الايمان والهوية بالتحديث ، وانجاز لقاء ماض مؤدلج بعمق مع متطلبات حداثة ذات مضمون مادى ، تكنولوجى وعلمى موضوعى واجبارى.

لاشك ان هناك اجماع اجتماعى على ضرورة احياء وتنشيط عناصر الهوية الوطنية كرد على الاعتداء الثقافى ، ولكن المجموعات الاجتماعية الحضرية وابنائها ، تلعب كثيرا على الازدواجية مع توجه نحو مراكز القيادة فى القطاعات العلمية والتكنولوجية ، للتمكن من مراقبة المجالين الثقافيين وتحقيق الصعود الاجتماعى، والاستحواذ على المكانات والادوار ذات المردودية الكبيرة.

يظهر الطلب على التعريب مجزءا ، فى وعى النخبة السياسية والفكرية ، يراه البعض مسار للخروج من الميدان الفرنسى وتجاوز الاستلاب الثقافى الكولونيالى ، ويراه البعض الاخر وضعا ممتازا لتلقيح الميدانين معا، بنقل مكاسبها المعرفية والتراثية من لغة الى اخرى لتحديث الاصالة ، وتاصيل الحداثة.

على صعيد التوحيد الثقافى ، معروف ان الوحدة الثقافية لاتتحقق الا بوسائل مفروضةتحتكرها الدولة اساسا :

التوحيد اللغوى ، بتقرير لغة وطنية تتجاوز الشتات والتنوع فى ادوات ووسائل التواصل والتخاطب والكتابة ، التعليم العام والموحد ، تعميم وسائل اتصال جماهيرية ، انشاء سوق ثقافية وطنية وتحديث وتصنيع البنيات الاقتصادية الثقافية ، توسيع وتعميم الانتاج الفكرى والفنى والادبى.

تبدو حركة الدولة لتوحيد اللغة والثقافة متعارضة مع وضعية تعدد لغوى ، فوجود عربية وقبائلية أو امازيغية دارجة ، اضافة للفرنسية ، يكبح ويخون ارادة ثقافة عربية وطنية ، ويخلق توترات مصحوبة بردود فعل مجتمعية ، ذلك ان انغلاق آفاق الصعود الاجتماعى فى وجه المثقفين والمجموعات الفكرية المعربة واقتصار مجال نشاطهم على القطاعات المهنية والثقافية الثانوية ، وسيطرة مجموعات مفرنسة على مقاليد الاقتصاد وقطاعات العلم والتكنولوجيا والتحديث يجعل المثقفين المعربين مجموعات غير مستقرة وذات نزعات ايديولوجية تتقاطع مع النزعة السلفية ، وتطالب باعادة النظر فى تحديث اعطى امتيازات كثيرة لقوى تكنوقراطية مفرنسة ومغربة ، فاحساس هؤلاء بكونهم بروليتاريا ثقافة يجعلهم موحدين للمطالبة بتعريب حازم وسريع ، وتقليص سلطة الفئات التكنوقراطية كمجموعات مسيرة ومنظمة للعلاقة مع الغرب.

من جهة اخرى ، يواجه مطلب ثقافة وطنية عربية المحتوى والتوجه ، التعددية اللغوية ووجود الثقافات الجهوية والشعبية وادواتها من لهجات ولغات دارجة وموروث شفهى ، هذه الاوضاع التى افرزت حركات جماهيرية خارج الدولة للمطالبة باحترام الخصوصيات اللغوية والثقافية والاختلاف الثقافى تجسدت فى حركة ربيع القبائل سنة ١٩٨٠ ومجموعات الثقافة البربرية والامازيغية ، التى وجدت فى ملتقى " ياقوران " تعبيرها وخطابها الثقافى والايديولوجى (١٣).

اذا كانت الحداثة تعنى مجموعة من الادوار والمكانات الفعالة الهادفة لاحداث تغييرات عن طريق مجتمع مصنع فى مجتمع تقليدى وتحويل وتغيير الذهنيات والعادات والتقاليد وتوجيه التراث نحو مجالات التغيير، باضفاء الطابع العلمانى والدنيوى على الممارسة الحياتية ومأسسة الممارسة والسلطة السياسية، فان المجابهات الثقافية والفكرية التى يعرفها المجتمع الجزائرى حول قضايا اللغة والتوحيد اللغوى، ومضمون الدين الاسلامى وتاسيس خطاب دينى مغير ويعقوبى، ونشر واذاعة تصورات ثقافية عمومية ومركزية، تشير الى مرحلة انتقالية ثقافية تتحدد فيها الصدامات بين ثقافات المركز السياسى الوطنى والثقافات المحيطية والمجتمعية.

ان ظهور قوى اجتماعية وفكرية جديدة كالمجموعات الاسلامية المنفصلة على الدين والمؤسسة الرسمية الموظفة ، وتشكل مجموعات مشقفة خارج المركز السياسى الوطنى كمجموعات الثقافة الجبهوية ، وتعاظم اجيال المتعلمين والمثقفين المعربين ، وبروز تكاليف التحديث الفوقى، والتأطير السياسى المعمم والمكثف، ودولنة الحياة الاجتماعية ، يعكس تململات وديناميكيات ثقافية ، واستقطابات فكرية وايديولوجية بديلة للدولة وخارج مجال سلطتها.

هل هى مرحلة انتقال من بناء الدولة - الامة الى بناء المجتمع انطلاقا منه ومن ثقافاته التى لم تستطع

الثقافة الرسمية العمومية تطويعها ضمن ثقافة وطنية تعبر عن مجمل فئات الشعب والامة ؟

هل انتهت لعبة تعريف النفس بالعلاقة مع الغرب لتنتقل اللعبة والجدلية الاجتماعية الى التجسد فى ممارسة خارج الدولة التى تبدو فى ذهن الكثيرين دولة فئات محددة ومخصصة.

ان جملة التغيرات والتحولات على صعيد الايديولوجيا الرسمية ، واعادة التنمية والتحديث ومراجعة الاختيارات الاستراتيجية التى تعرفها جزائر الثمانينيات هى التى تحمل الجواب ،او على الاقل عناصر توازن جديد بين الدولة والمجتمع المدنى.

٣- رهانات ثقافية جديدة

كعادة الجزائر ، بلد الالم العريض ، على حد تعبير م. الاشرف ، تأسست بداية توازن جديد بين الدولة والمجتمع فى "باربارية" : جثث ودماء وعذابات فتيان وشباب احداث اكتوبر ١٩٨٨، فاللا توازنات الاجتماعية والثقافية ، والتفاوتات الطبقية والاقتصادية ، التى انتجت سورات عنف مدينى وشبابى فى الاطراف (تيزى وزو ، قسنطينة ، وهران ، وسطيف) ، تطورت الى مجابهة عنيفة ، كلية ووطنية خلال اكتوبر ، فى مجال المركز الرمزى للسلطة السياسية ، العاصمة ، ومنها انتقلت الى المدن الكبرى والصغرى ، اين حلت النزاعات السياسية فى قمة الحكم بقوى الشارع [١]، الذى استعصى على الاستخدام ، وحول مسار المظاهرات ، ولو فى فوضى ، تعكس كساح المجتمع المدنى واثار التسويات ، ان لم نقل التدميرات الاجتماعية والايديولوجية الماضية ، ونتائج نزع وتفقير الثقافة السياسية والمدنية ، وكبح ظهور شخصيات قائدة للحركة الاجتماعية ، بوسائل الترغيب والترهيب ، والادماج والتهميش[٢].

تجسد الاحداث تصدعا تاريخيا للمشروعية الثلاثية للدولة الوطنية:

فى وعى وخيال الفئات السكانية الجديدة (الشباب العامل والمتعلم من جيل الاستقلال ، وناتج الانفجار الديموجرافى) ، استنفذت المشروعية التاريخية والثورة المسلحة معناها التبريرى ، فى تحولها الى شعبوية وتوتاليتارية واحتكار للسلطة وبدأت " المشروعية التحديثية والتنموية " التى قدمت فى مشروع وخطاب اشتراكى فى التفتت تحت تاثير الازمة الاقتصادية والاستهلاكية وثقل المديونية والتقشف ، وتفاقم مشاكل اعادة انتاج المجتمع (العمل ، التعليم ، الصحة ، الاستهلاك ، الخدمات)، وبروز تفاوتات اقتصادية وسيميائية صارخة : اصبحت النخبة السياسية والادارية الجزائرية مغلقة نهائيا ، ولم تعد لها صلة بسكان لم يعودوا ينظرون اليها الا عبر الزجاج المفحم للسيارات الفارهة ، او جولات عرق ابناء زيجات " البورجوازية البيروقراطية والخاصة ". او القصور والاقامات والهندامات التى اعتبرت علامات نجاح اجتماعى مشبوه ، وسيميائيات عدوانية استهلاكية ومغرية . اما مشروعية الاستقلالية ، فتشققت تحت تاثير تقهقر شخصية

الجزائر الدولية ، وتخبطها فى تبعية مالية وغذائية واقتصادية ، ورداءة والتباسية التمثيلات و القيادات والخطاب ، وخواء وواحدية ، بل وجفاف " الايديولوجيا الوطنية والثورية " . مثلت احداث اكتوبر نهاية الشعبوية[٣] ، بوصفها نظام وخطاب طغمة شعبية الجذور ، متبرجزة ، مسيطرة على السلطات العامة ، التى تعتبرها تراثا وملكية خاصة ، وترى نفسها منتدبة لحراستها وحمايتها بمشروعيات تاريخية او ثورية او استقلالية . انتهت عملية تماهى الدولة - الحزب الواحد والخطاب مع المجتمع ، فاذا كان الحزب قد استطاع قيادة التحرر كمجتمع نحو التقدم والحداثة (١٩٦٢ - ١٩٨٨) [٤].

وكانت بدايات تلك القطيعة منذ موت "الاب" وتوقف التنمية : الحركة الامازيغية، التمرد على التبعية لـ " الحزب الواحد " من طرف تنظيمات المجتمع المدنى (الطلاب الصحافيين ، المثقفين) ، انتقال الطليعة الاشتراكية من التأييد النقدى الى المعارضة والنقد، بداية تبلور معارضة ديمقراطية فى الخارج ، تصاعد قوة التيار الاسلامى ، وتدهور معيشة الطبقات الكادحة ، ومعيشة الفئات الوسطى والمثقفة ، وانسداد افاق الصعود الاجتماعى والثقافى . فبين معا Survie الشعب الكادح ، وألم عيش Malaise الفئات الوسطى المتعلمة والمثقفة ، تحللت هيمنة النظام وايديولوجيته ، واختصرت الى وظيفة القيادة القسرية المغلقة فى اتصال سياسى ردئ ومتقطع ومنفصل عن انشغالات المجتمع، اصبحت الدولة جهاز نظام Ordre وقمع ، بُدِلّ القانون بالقوة ، وعُوِض الاخضاع الاجماع ، وحل البوليسى والعسكرى مكان السياسى [٥]. تجسد انفصام العرى بين النظام السياسى والشعب ، فى مطلب الديموقراطية وحرية التعبير وحقوق الانسان بالنسبة للفئات الوسطى والمثقفة ، وتغيير الوضع الاقتصادى والمعيشى للفئات الشعبية ، وشكلت اصلاحات ودستور ١٩٨٩ اجابة ايجابية وصياغة لبروز مجتمع مدنى ، وانتلجانسيا (ظهر أن القانونيين والحقوقيين يلعبون داخلها دوراً هاما بالقياس الى اختصاصهم ودفاعهم عن حقوق الانسان، وحماسهم لتشكيل روابط وجمعيات) ، انتقلت من هشاشة تاريخية ومن وضع مستكين تحت هول " البارباريه " فى اكتوبر ، الى فاعل اجتماعى يعيش ويفكر استقلاليته الذاتية عن السياسى والبيروقراطى ، عبر الحركات الجمعوية Associatif ، والنقابية والمهنية (الاطباء ، المحامين ، الجامعيين ، الصحافيين ، تجمع المثقفين والعلميين والفنانين R.A.I.S، الجمعيات النسوية ، الجاحظية والكتاب ، الحركة الثقافية البربرية...) ثم بعد دستور فبراير ، فى جمعيات واحزاب سياسية (حزب الطليعة الاشتراكية جبهة الانقاذ الاسلامى ، التجمع من اجل الثقافة والديمقراطية ، الحزب الاجتماعى الديموقراطى P.A.G.S/ F.I.S/ R.C.D/ P.S.D..†Æ

كيف يبدو المشهد الثقافى داخل هذا الغليان الاجتماعى والسياسى؟ وما هى الصياغات الجديدة للاسئلة والاشكاليات الثقافية الماضية والمطروحة ؟

اذا كانت ثمة رهانات ثقافية جديدة فى المغرب العربى عموما ، بداية من الثمانينيات حول الهوية ، الدين، اللغة، والحداثة (التى عوضت الاشتراكية والتقدم ، كمصطلحات ومشاريع فى خطاب الستينيات

والسبعينيات) ، فان المجابهات الجبت تحولات ، ان لم تقل انقلابات : فمن هيمنة النزعة التحديثية خلال الحركات الوطنية ، التى هدفت الى صياغة " المستقبل الوطنى"، ووجدت تتماتها التطبيقية فى سياسات التنمية الوطنية بعد الاستقلال ، التى تشققت وانتكست وجدت الجزائر (والمغرب الكبير) نفسها فى ازمة المثل وحدود الايديولوجيا والثقافة الوطنية ونكوص التجربة التنموية .

عندما يختفى المستقبل الوطنى ، يعود الدين لتقديم معوض ليوتوبيا اجتماعية انه يغذى امل اليائسين ، نظرا لانه ليس فى حاجة الى تبرير او مشروعية خارجه، انه موضع لقاء جيلين " شعبيين " ، جيل قديم حرم من التمدرس والتثقف ومتروك لاخلاقيته العائلية والوطنية ، وجيل شبانى معرب ومهمش ينادى بالنقاء الاسلامى، هكذا اصبح الاسلام سلاحا ايديولوجيا ، لانتلجانسيا بروليتارية ، اجتماعيا وتعليميا ، فهذا الجزء من الشبان ، يعانى من انغلاق ابواب الاندماج فى الدولة ، ومن مصاعب اعادة انتاج نفسه فى قطاع التعليم ، فقد انتهى الصعود الاجتماعى عن طريق المدرسة والجامعة. تظهر هذه الانتلجانسيا الشعبية تعبيرا عن حقد وذاكرة ثأرية ، وهى تقوم وتقود الوعظ والارشاد كتعبئة ، ان عودة المقدس حركة اجتماعية [٦]، جواب طبيعى على فشل الدولة فى خلق شروط ادراج وادماج المجتمع فى الحداثة.

اما مسارات النقاش حول الهوية ، فتجرى ضمن شروط تدويل الثقافة الغربية وهيمنة علامات الحضارة الاوربية - الامريكية ، التى حاولت الدولة تقليدها ، ان لم تقل استيرادها "مفتاحا فى اليد " ، وتجسدت ، كتغريب ونزع ثقافى متابع للنزع الثقافى الكولونيالى ، مخالفا للحداثة كمقولة عقلانية وخطاب انسانى مشروط بظروف وملابسات ملموسة ، انتجت نقيضها العادى : اصولية واسلام سياسى مبنى على " ميثولوجيات " العهد الراشدى وثيولوجيات سياسية جديدة ، يشمل ارادة قصوى - وعنيفة بعض المرات- متلائمة مع اسلامية وتدين المجتمع المدنى ، لأسلمة المجتمع السياسى وتطبيق الشريعة و " تهديم مملكة البشر الشريرة (الرأسمالية او الاشتراكية) لانشاء مملكة الله فوق الارض، واضحى المسجد فضاء او مجالا ورهانا لهيمنة انتلجانسيا متحمسة لاسلام مؤدلج وممثل† Ide`alise ، بدون عمق ثقافى وتاريخى و معرفى ، وعت تجريبية وانتهازية السلطة وتحريكها او استخدامها للمقدس والدينى، والحاقها الكل بالسياسى والمركزى تصليبا لمشروعيتها ، وغلقها للمجالات الاخرى (كوسائل الاتصال ، والواحدية السياسية ..) فى وجه التعبيرات المختلفة . من هنا ظاهرة "تسيس " الانواع الادبية والفكرية ، واستعمال " فضاءاتها " كمنبر سياسى وايديولوجى.

ورغم ان التعريب ومسار تكوين وطنية اللغة العربية فى الجزائر ، هو حركة موضوعية وتاريخية لاستكمال الاستقلال وكسر التبعية الفرانكفونية ، الا ان هذه العملية ، جرت بطريقة فوقية ، وظهرت كتغريب وترجمة ايديولوجية لمعادلة الثورة الفرنسية : دولة / امة تساوى لغة وطنية ، بدون عمق وبحث واقع لغوى متعدد وموضوعى ، الامر الذى انتج صعلكة ثقافية وتربوية تجلت فى اقصاء منجزات الثقافة الجزائرية ذات التعبير

الفرنسي، وتهميش انتلجانسيا حديثة (بسبب لغتها ومراجعها عموما) ، وغلق ابواب الثقافة العربية في الجزائر في وجه الثقافة المغاربية والعربية والعالمية الكلاسيكية والمعاصرة ، لتوجس وخوف المثقفين السلفيين والاصلاحيين ذوى المرجعية المشرقية ، ان لم نقل " البعثية " ، الذين يعتبرون انفسهم حراس التراث الباديسي، بعد ان تمت صياغته كمشروعية في اطار نزعة " عربية اسلامية " ، واصبحت ايديولوجيا ثقافية مغلقة ، وانتقلت من الدفاع الصوفي والعاطفي عن وطنية اللغة العربية البديهية ، الى خطاب مقص ومشوه لبعد تاريخي بديهي ، هو الاخر في الهوية المغاربية والجزائرية : الامازيغية ، اضافة ابعاد اخرى جيو تاريخية ثانوية كالافريقانية والمتوسطانية Africanite Mediteraniete . وقد ترافق مطلب الهوية ، كما عند الحركة الثقافية البربرية وحزب التجمع من اجل الثقافة والديموقراطية مع مطلب مشترك بين المثقفين والفئات والاطارات المعصرنة هو الديمقراطية والتعددية، وحقوق الانسان، و اللائكية، والفصل بين الدين والدولة ، واستقلالية الدنيوى عن المقدس [٧] الذى صيغ بمنطق نقلى ، وجد ضالته بسهولة ، فى الحداثة الاوروبية والمغربية التى تصادم فيها العقل مع الكنيسة ، يجد اسبابه الموضوعية والذاتية فى تخلف الدراسات الاسلامية ، وحدود الاحادية اللغوية (الفرانكفونية اساسا) وربما تبعيتها ، وغياب كلاسيكيات التراث الاسلامى من السوق الثقافية وتوجس السلطة السياسية والايديولوجيتوالجامعية من معارف، كالفلسفة واللسانيات و الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، وتشجيعها للتاريخ ، بوصفه علما ، يسمح باعادة ابراز الهوية، وتصليب المشروعية التاريخية . وارتبط النقاش حول اللائكية بالتعريب والاسلمة [٨] ، فبين تعريب هو اعادة اسلمة ، اى قطيعة ، ليس مع لغة الاستعمار ، وانما مع الثقافة الفرنسية والحداثة ، واسلام سياسى يهدف للحصول على السلطة ويستعمل تأويلا حديثا للدين ، يرجع لتجربة الحركات والتنظيمات العصرية ... والغربية [٩] ، أوردت مقولة اللائكية كمقولة مصبوغة بالثقافة الغربية والفصل التاريخى الديناميكى بين المؤسسة الكنسية والمؤسسات الدنيوية والسياسية والمدنية ، بدون جهد معرفى صبور للتنقيب عن مرجعية داخلية لاستقلالية المجال الدينى والمجال الدنيوى التى تكونت تاريخيا عبر التاريخ الاسلامى ، وتشكيل الدول والامبراطوريات الاسلامية ، وبروز حقول معرفة مستقلة كالعلم اى الفقه فى مواجهة الكلام والادب والعلوم والصنائع [١٠]، كما ان الرهانات اللغوية جرت فى اوضاع تلعب فيها الفرنسية دورا ممتازا فى الاتصال الدولى والادارى والتقنى والاقتصادى ، وتبدو كـ " لغة الدنيا والعالم المعاصر ، ودارجة عربية ، تلعب دورا اساسيا فى الاتصال الاجتماعى الريفى اساسا ، وتعانى فى المدن من تفقير وبروز لغة يومية "عرنسية " . بقيت اللغة العربية " الفصحى " ، حاملة للوعظ الدينى ووسيلة تعليم علوم انسانية " معربة " ، بدون مراجع او مشاريع علمية ثرية ، وان عرفت تحولات ايجابية ، الا انها بقت فى وعى الكثيرين " لغة الآخرة " والتعليم والاعلام، الذى لا يملك آفاق صعود اجتماعى وثقافى واسعة ، مما يخلق توترات تلك الانتلجانسيا التى وصفناها بالشعبية ، والتى تطالب بتعريب شامل وكلى ومتسرع ، بهدف الغاء الازدواجية اللغوية الموضوعية ، التى

هى الوجه الحقيقى لسلطة المثقفين والمتعلمين المتحدرين من الفئات الوسطى المدينية على قطاعات العلم والتكنولوجيا، وقيادة مراكز الحل والعقد وتسيير العلاقة مع الغرب والعالم.

ان الرهانات الثقافية الجديدة الصيغة ، وهى علامات اوضاع اقتصادية واجتماعية ايضا، تجد طرحها الاكثر علمية ، وربما بداية حلولها فى سياق مجتمع ديموقراطى ، يتحتم على شعبه ومثقفه المرور بمسارات صعبة وخطيرة لانشاء دولة عصرية قوية لها مشروعية هى الجدلية الاجتماعية والتعددية السلمية ، والوعى اللازم لفهم تحديات الاندراج فى الحداثة ، لا كمقولة غربية ، بل كعقلانية وممارسة انسانية مشروطة ، ومستوعبة للثقافة المغاربية وابعادها التاريخية والحضارية ، وتفصلاتها مع عقلانية العالم المعاصر وانجازاته وثوراته الاجتماعية والمعرفية.

الهوامش

(١) القسم الاول

١- محمد عبد الباقى الهرماسى ، الدولة والنظام فى المغرب العربى ، مجلة " المستقبل العربى " ، عدد ٥٢، جوان ١٩٨٣ ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.

٢- مثلا ... مولود نايت بلقاسم ، شخصية الجزائر الدولية ، دار البعث ، قسنطينة الجزائر ١٩٨٤.
وعبد القادر جغلول ، مقدمات فى تاريخ المغرب العربى القديم والوسيط ، ترجمة فضيلة الحكيم ، دار الحداثة بيروت ١٩٨٢.

٣- عبد الله العروى ، العرب والفكر التاريخى ، ترجمة ، دار الحقيقة ، بيروت . ومصطفى الاشرف ، الجزائر : الامة والمجتمع ، ترجمة حنفى بن عيسى ، المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر ١٩٨٣.

4-Etienne BRUNO, L'Algerie Cultres et Eevolution le Sevil, Paris 1977-

5- CRESM, Eltas, Pouvoir et ligitimite ou Maghreb CNRS. Paris 1973-

6- Frantz FANON, Les Samnes de la erre Mospero. Paris 1978-p. 72-

7- Taleb IBRAHIMI, De La decolonisation a` la revolution Culturelle. SNED. Alger. 1973-p.1172-

8- Abdelmajid MEZIANE,la Cutture Algerienne, In L' Algerien en Europs. No 164- 16-30 avril 1972-

9- Mostafa LACHERAF, L'Algerie Nation et Societe SNED-Maspero. Paris 1976- p. 313-

9- et, la Culture Algerienne. essai de difinitions et perspactives. Alger 1968- P.5.

6- Jean LECA, Un that victime de son succes in Autrement. Algerie 20 ans. No 38-. Mars 1982-Paris p. 104-105.

9- Abdellah MAZOUNI, Cultures et Societes Le cas de L'Algerie de 1962-1973. in, Revue Algerienne des Sciences Juridiques, economiques et potiques. Volume XII N8 1975- Alger p. 145-150.

١٠- النصوص الاساسية لجبهة التحرير الوطنى الجزائرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢) ميثاق طرابلس ، جوان ١٩٦٢ - وزارة الثقافة والاعلام - الجزائر ١٩٧٩ ص.٧٩.

١١- ميثاق الجزائر ، ١٩٦٤ ، ص.٣٩.

12- Taleb IBRAHIMI, Enracinmnt et Authehtioae in : de la decolonisation a` la revolition culturelle. opt. cite` p. 25-26.

13- Algerie, quelle Identite` ? Seminaire de Yakouren Aout 1980- Imed-
yazen. Paris `1981. P. 79- a` 95-

(٢) القسم الثانى

1- Abed CHAREF. Dossier. October. Laphomic. Alger 1989-

٢- لم تعرف احداث اكتوبر ظهور شخصيات قائدة مثل " فاليسا " البولونى او " هافل " التشيكى ... سواء كانت من الفئة السياسية او المثقفين او " الشخصيات الاجتماعية " ، ماعدا اقطاب التيار الدينى مثل عباس مدنى او الشيخ سحنون ... الذين يملكان شعبية لدى جماهير المساجد ، خصوصا فى العاصمة والمدن الكبرى واحيائها الشعبية كباب الوا.

٣- جغلول عبد القادر . نهاية الشعبوية فى الجزائر . لوموند ديبلوماتيك الطبعة العربية . جانفى - فبراير ١٩٨٩ . ع ٤.

٤- عدى الهوارى . الاصلاحات السياسية والازمة الثقافية ، عن الديموقراطية فى الجزائر . لوموند ديبلوماتيك ، اكتوبر - نوفمبر ١٩٨٩ . الطبعة العربية ع.١٣ ، ص.١٠.

5- Ali ELKENZ, Au Filde la crise. E. Bouchene. Alger 1989-. P4-
Rene GALLISSOT, limites de la cuture Nationale

6- Enjeux culturels et avenement etatique au Maghreb in: Ahnuaire de L'Afrique du Nord. CNRS. Paris 1984- p. 53-

٧- عدى الهوارى ، الحداثة فى الجزائر بين امور الدنيا وانشغالات الاخرة ، جريدة "الجمهورية " ، وهران ٤ فبراير ١٩٩٠ ، وكذا برنامج التجمع من اجل الثقافة والديموقراطية ، وجبهة القوى الاشتراكية : R.C.D/F.F.S

8- G. GRANGILLAUME. Iangue arabe et etat moderne au Maghreb. A.A.N. opc. P. 79-88.

9- Francois BURGAT. L'Islamisne ou Maghreb. Karthala. Paris. 1988-.

10- M. ARKOUN. Pour une critique de la raison Islamique. Maisonneuve- Lardse. Paris 1984- P.8.40.

فريـــدة النقـــاش

تهميش الثقافة والهيمنة الثقافية للثورة المضادة

يسعى التحالف الطبقى الحاكم فى مصر الى مزيد من تهميش الثقافة لتاكيد هيمنته ، وذلك بعد ان كان قد استفاد باعلى درجة من الكفاءة من عملية تهميش من نوع اخر قامت بها القيادة العسكرية للثورة الوطنية فى مرحلة سابقة .

تسيطر على هذا التحالف الرأسمالية الكبيرة والطفيلية التابعة التى استولت على الحكم بانقلاب قصر قام به السادات وحلفاؤه سنة ١٩٧١ ، اطاع فيه بع؛كم البورجوازية الصغيرة الوطنية وبرموز اليسار الناصرى، وفتح الباب على مصراعيه لقوى الثورة المضادة ، وكان هذا الباب مواربا منذ هزيمة يونية ١٩٦٧ حيث قبعت خلفه هذه القوى تنتظر لحظة الانقضاض الاخير وقد اعدت عدتها كاملة .

كانت البورجوازية الصغيرة الوطنية نفسها قد همشت الثقافة الجديدة وحاصرتها فى حدود ضيقة – وسوف استعمل كلمة ثقافة هنا بمعنى ان كل مجحتمع طبقى توجد به ثقافتان- وذلك بداية بقمعها المتصل لمبادرات الجماهير. وقهر الديمقراطية ،وتقييد حق اصدار الصحف ، ووضع الاسس الراسخة للدولة البوليسية ، والفشل فى القضاء على الامية ،او القضاء على ازدواج التعليم او توحيد المدرسة .

ولكن ، ولان البوجوازية الصغيرة كانت -موضوعيا- تحرث فى ارض التقدم والاستنارة ، ومعاداة الاستعمار والصهيونية ، ومناوأة الملاك الكبار القدامى فقد مهدت لازدهار نسبى للثقافة الوطنية الديمقراطية حيث نشرت التعليم ، وانشات المؤسسات العامة فى ميدان الانتاج الثقافى وحررت المرأة نسبيا ، واجرت تحسينات جذرية عل مستوى معيشة الكادحين ، واهم من هذا وذاك استهدفتهم (اى الكادحين) للتعبئة – بطريقتها – فى معاركها ضد الاستعمار والصهيونية وكبار الملاك، وخلقت بذلك لغة وقاموسا جديدا للتحرر .

ولانها بحكم تكوينها الثقافى - الاجتماعى متذبذبة تتارجح فى المنطقة الرمادية بين الطبقات المالكة الكبيرة من جهة والطبقة العاملة وحلفائها من جهة اخرى، ومنها تخرج الغالبية العظمى من المثقفين ، فقد اخترقت الطبقات القديمة صفوفها ، ونشات من اعطافها هى نفسها طبقة رأسمالية جديدة ، قادت الثورة المضادة فيما بعد، وهى حالة يصفها حسن حنفى فى " خطاب الى الاجيال القادمة " على النحو التالى :

" وتحول معظم الضباط الاحرار الى رجال اعمال ، لقد انقضى عصر الثورة وتبدلت الاحوال، واصبح الزمان غير الزمان ، انقلب المشروع القومى على عقبيه وتحول الى مشروع مضاد من معاداة الاستعمار - الى مهادنته ، ومن الصراع ضد الصهيونية الى الصلح معها والاعتراف بها ، ومن الاشتراكية الى الرأسمالية ، ومن القومية العربية الى العزلة القطرية ، ومن عدم الانحياز الى الانحياز للغرب ، وغالبا ماتم ذلك بنفس الرجال وبنفس الوجوه حتى لم يعد احد يصدق احدا " (1).

وقد ازدادت الثورة المضادة قوة ونفوذا بانتعاش الامبريالية وقدرة الصهيونية على التوسع ، وتجديدالراسمالية لنفسها وتجاوز ازماتها وتراجع النفوذ العالمى للاشتراكية كحليف لحركة التحرر الوطنى وللطموحات الشعبية فى هذه البلدان لبناء الاشتراكية ، مما جعل سحر الاشتراكية يتراجع باعتبارها تنطوى على حلول ممكنة للمشكلات المزمنة .

ارتبط تهميش الثقافة كهدف من اهداف الثورة المضادة واداة من ادواتها بتهميش الانتاج الوطنى عامة فى ظل الانفتاح الاقتصادى، حيث اصبحت البلاد تستورد اكثر مما تصدر ، وتاكل اكثر مما تنتج ، وتفاقمت الديون وزادت البطالة التى وقع فيها المثقفون ايضا ، كما ارتبط التهميش بوعى الثورة المضادة وقواها بحقيقة الدور الذى يلعبه الوعى الجماهيرى فى الصراع الطبقى الدائر على اشده فى كل الميادين، وكان ان مورست عملية تعمية واسعة وتشويه منظم لم يسبق له مثيل لهذا الوعى الجماهيرى ، وهى عملية تكاتفت لانجازها كل مؤسسات الحكم، ومايسميه جرامشى بمؤسسات المجتمع المدنى سواء بسواء .

وجرى تقسيم الادوار بمهارة بين فئات التحالف الطبقى السائد سواء منها الممثلة فى السلطة او تلك التى تقف - متربصة - خارجها ، وذلك حتى يحقق مجمل التحالف هيمنته الكاملة عن طريق جهاز القمع، الذى تحرسه ترسانة من القوانين المقيدة للحريات من جهة ، وعن طريق تهميش الثقافة من جهة اخرى، بازاحة الاسئلة الرئيسية بعيدا جدا عن بؤرة الوعى الجماهيرى واحلال اسئلة اخرى جزئية او غيبية فى مجملها ، ومعاداة الثقافة، حيث تحرم الجماعات الدينية المسرح والسينما والرقص ... وهو ما اطلق عليه احد الباحثين وصف ايديولوجية الكاتبة .

يمتاز مفهوم الهيمنة عند جرامشى باعلاء خاص لشان الثقافى مؤكدا كما تقول امينة رشيد " لاولوية الثقافى فى التاثير على الجماهير وعلى حركة الثورة او تاخيرها ... الهيمنة عند جرامشى هى الجمع بين السيادة والقيادة ، فاذا ارادت طبقة سائدة ان تحتفظ بقيادتها ينبغى ان تتعلم كيف تقود الجماهير الخاضعة

لها ، ان تفهم اللحظة التاريخية لهذه الجماهير بكل قواها الاخلاقية والسياسية والفكرية ، وهذا حسب جرامشي – تعلمه الدولة الرأسمالية بمهارة فى خلقها لمجتمع مدنى ديموقراطى وتفتقده الدولة المتخلفة " [٢] .

وسوف نحتاج لدراسة مستفيضة اخرى – ليس هذا ميدانها – لنبين ان الدولة المتخلفة فى مصر وهى دولة مركزية قد سلكت طريقا مختلفا، وحيث تفخر سلالة الفراعنة فيها ان لها –اى للدولة– من العمر سبعة الاف عام ، وقد انشأت بدورها مجتمعا مدنيا منذ القدم واحكمت قبضتها عليه بحيث تكتمل لها الهيمنة على الوعى ، فما بالنا ونحن الان الدولة البوليسية غير الديمقراطية التى تمتلك وسائل الاتصال الجماهيرى فى عصر ثورة الاتصالات وارتفاع نسبة الامية الابجدية بين السكان ، بل وتزايدها فى اوساط النساء ، كما ان شكل الصراع ومعطياته يختلف جذريا عن ذلك الذى وصفه جرامشي وحلله فى ايطاليا، حيث ان مصر كانت طيلة تاريخها الحديث دولة مستعمرة " بفتح الميم " وهى الان دولة تابعة .

ولان مصادفة غير سعيدة قد جعلت النفط يتدفق فى المعاقل المحافظة والرجعية فقد اصبحت الرجعية هى الصفة الغالبة على الاقسام الواسعة من الرأسمالية المصرية التى ارتبطت بالنفط، وقد جاء الينا بشكل جديد للاسلام .

يقول محمود عبد الفضيل :

" تم الهروب المنظم من الانشطة الانتاجية والسلفية وورش النجارة مثلا ، الى الانشطة المضاربة فى مجال التداول (مغالق تجارة الخشب)، حيث دورة رأس المال اسرع ، والارباح ذات الطبيعة الريعية الاعلى . كذلك اصبح الاتجار فى العملات الاجنبية احد الانشطة الرائجة على كافة المستويات فى القطاع الرسمى (المصارف) والقطاع غير الرسمى البوتيكات والاكشاك وشركات توظيف الاموال " ويضيف " وهكذا اصبح السعى الحثيث فى المجتمع المصرى وراء التكاثر المالى وليس التراكم الانتاجى هو الصفة الغالبة للسلوكيات الخاصة بمعظم الفئات الاصلية والاجتماعية " [٣].

وكان لابد لعملية التعمية والتعتيم على الاسئلة الرئيسية حول موقف التحالف الحاكم من الاستعمار والصهيونية ومن توزيع الثروة والسلطة من ترويج مجموعة من المفاهيم والمقولات البديلة لمقولات الثورة ومعاداة الاستعمار، والانتقال مهزعة الصهيونية وتوزيع الثروة والاشتراكية، وان تبتدع سياقا لهذه المفاهيم والمقولات يتفق مع اهدافها الجديدة وطبيعتها كثورة مضادة تقيم على انقاض الثورة الوطنية نظاما رأسماليا هجينا وتابعا ومشوها .

وكان السياق الجديد هو مزيج من الدين والتكنولوجيا معا ، اما مجموعة المفاهيم والمقولات الرائجة فهى الرزق والنصيب والبركة والسلام الاجتماعى والرخاء ، وكانت ادوات التهميش بهذه الصورة هى الاعلام والتعليم والجامع والكنيسة جنبا الى جنب الافقار المادى الحرفى المتزايد للجماهير الشعبية، الذى يحاصر الثقافة واقعيا بتهميش المثقفين الديمقراطيين من جهة ، والحاق مثقفى البيروقراطية بخدمة الثورة المضادة

والتبعية من جهة اخرى ، وهؤلاء عادة ماينحدرون من الطبقة الوسطي، يقول الدكتور خلدون النقيب :

" ان العنصر الديناميكى والفاعل فى المجتمع المدنى هو سيادة فكر الطبقة الوسطى فيه ، وفكر الطبقة الوسطى مبنى على فكر المجتمع الجماهيرى والاستهلاك الجماهيرى ، وهو ما اسميه بمجتمع الانفتاح " ويضيف " والنخب الحاكمة تقمع الطبقة الوسطى المسيطرة عن طريق تحويلها الى طبقة مستفيدة ، طبقة اعوان واصدقاء ومعارف واقارب " [٤] .

ولن أكون فى حاجة لاجتهاد كبير لتتعرف على النفوذ الدينى الواسع بشكله النفطى فى ظل الثورة المضادة، والانفتاح والصلح مع اسرائيل، والدخول كطرف فى الاستراتيجية الكونية لامريكا، وهيمنة روح الانفتاح والاستهلاك الترفى .

والوجه الاخر للدين هو التكنولوجيا التى يجرى استهلاكها والحديث عنها كانها السحر بسبب العزلة المعرفية المتزايدة، حيث لم تدخل هذه التكنولوجيا الحديثة الى البلاد كنتاج لتطور علمى شامل ، لان مثل هذا التطور للعلم يحدث فقط دون ان تحده حدود فى المراكز الرأسمالية الكبرى ، وانما تاتى التكنولوجيا الينا كبضائع للاستهلاك وتبقى اسرارها العلمية مستغلقة مختومة بختم ربها ، وتتعمد الشركات المتعددة الجنسية نزع سلاح المعرفة عن التكنولوجيا التى تصدرها، فاما ان تصدر معها خبراء او تقتطع منها بعض الاجزاء حتى تجعل التعرف على اسرارها مستحيلا .

ولعل نفوذ الشيخ محمد متولى الشعراوى لايحتاج لبرهان فهو الداعية المحترف الماهر الذى يخاطب كل مستويات الوعى، فيصدر كتاب كل اسبوعين تنشره اكثر السلاسل رواجا ، وله برنامج تليفزيونى اسبوعى يوم الجمعة ، وعدة برامج اذاعية وندوات يومية واحاديث فى كل الصحف والمجلات تقريبا ، وهو بذلك نموذج فريد لمحترف الايديولوجية كما يسميه ماركس.

والمتابعة المتأنية لعمل الشيخ الشعراوى سوف تدلنا على ثلاثة افكار مركزية فى دعايته شديدة الذكاء والسلاسة: الاولى هى ان تقسيم مسالة الهيمنة خالصة لادخل للبشر فيها .

والثانية، ان طاعة اولى الامر واجبة دون نقاش، والثالثة ان المسلمين اخوة بصرف النظر عن الغنى والفقر، وترتبط هذه الفكرة الاخيرة بالافراط فى الحديث عن مباهج الاخرة .

ولذا يرى حسن حنفى: " ان الاسلام الشائع يبرر افعال السلاطين ، اما الجماعات الاسلامية الخارجة على الحكم فهى تعطى الاولوية للظاهر على الباطن، وللاشكال الخارجية على الاوضاع الاجتماعية " [٥] ومع ذلك فان الحكم لدى اصطدامه بالجماعات الدينية حول الصلح مع اسرائيل فى بداية الثمانينات قام بتأميم الجامع، حيث فرضت وزارة الاوقاف سلطة رقابية على كل الجوامع والزوايا الصغيرة ، وحرصت على مراقبة خطب الجمعة، واصطدمت صداما عنيفا مع الجماعات الدينية الجديدة التى رفضت الاعتراف بالدولة الصهيونية، وقاومت الصلح ودانت بالولاء الايديولوجى - الدينى لايران التى ترى فى امريكا الشيطان الاكبر وتعادى

الصهيونية ودولتها، كذلك اصبح اشهر باب لحل مشكلات المواطنين هو " ليلة القدر " التى ينظمها مصطفى امين فى اكثر الصحف الشعبية انتشارا وهى الاخبار ، وليلة القدر هى تلك الليلة التى تنفتح فيها طاقة نور تنشأ عبرها صلة مباشرة مع الله حيث يستجيب ساعتها لكل دعاء وكل مطلب ، وفى ليلة القدر الصحفية تلك يحصل الفقراء والمعدمون على بعض مطالبهم، فمن يريد العلاج من مرض مستعصى، او العاجز عن دفع رسوم التعليم الذى اصبحت مجانيته خرافة ، او العاطل الباحث عن عمل ....إلخ، وجمهور هذه الابواب يتزايد بانتظام .

كذلك جرت عملية بالغة الدهاء لاعادة انتاج فكرة التوصيل الدينية سياسيا فى شخص الرئيس ، وقد انحدرت الينا هذه الممارسة من الحقبة الناصرية، وان كان هناك تبرير موضوعى حينذاك فى حقيقة انه كان نظاما للحزب الواحد، كما انه كانت هناك مشتركات اساسية بين نظام الحكم ومجمل الطبقات الوطنية .

الرئيس الان وهو رئيس حزب هو رمز للوطن ، وملاذ من العذاب تتوحد حوله القوى يناشده الفقراء ويحله الاغنياء، وهو يقوم بزياراته المفاجئة للمستشفيات فتوضع الاسرة الجديدة ، وللمدارس فيجرى تنظيف الشوارع المحيطة بها ، وللمصانع فتدفع المنحة ... الخ انه باختصار قادر على حل المشكلات فى التو واللحظة .

وتتوارى خلف هذه الصورة شبه الدينية حقائق الاستبداد ، وطبيعة الحكم الفردى، الذى يحمى مصالح طبقة، والذى تحرسه ترسانة من القوانين. ويندمج شبه الدينى فى المدنى ، ويصبح نقد الرئيس مع الارهاب المتزايد شبيها بنقد الدين ، وتتبلور هذه الممارسة القانونية الرمزية فى موضوع التفويض حيث اعتاد المجلس التشريعى - مجلس الشعب - تفويض رئيس الجمهورية لاصدار قرارات لها قوة القانون بينما يمنح الدستور للرئيس صلاحيات واسعة جدا .

واصبح شائعا - حتى فى اوساط المثقفين - ان يقال عن الذين يهاجمون النظام بوضوح ويكشفون عن تبعيته البنيوية، وحقيقة سياساته المعادية للشعب، ويحددون فى المسئولية المركزية للرئيس فيه، ان يقال عنهم انهم مجانين. ويكاد الجنون هنا ان يكون مرادفا للفكر الدينى لانه يطرح هو الاخر اسئلة مغايرة، يطرح الاسئلة الحقيقية ويكشف عن الطبيعة الكامنة خلف ستر التقديس الانشائى السياسى الذى هو أداة للارهاب.

ان واحدة من سمات الثقافة الدينية النفطية تتمثل فى اقرار الانسان بعجزه كلية عن السيطرة على مصيره.

ومن هنا فان التبعية الشاملة على الاصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية تعمق هذا المفهوم الدينى، من زاوية انه حتى رجال الاعمال والوزراء المشاركين فى الغرفة التجارية الامريكية، المصرية على سبيل المثال ٩ وزراء ونواب رئيس وزراء ، يعرفون جيدا ان مصير تجارتهم واستثماراتهم وحتى مصيرهم الشخصى يتقرر بعيدا عنهم . هناك فى امريكا ... اى ان هذا المصير هو بمعنى ما فى عالم الغيب ولاسيطرة لهم عليه .

اما الوجه الثقافى الاخر للخطاب الدينى للثورة المضادة، فهو الخطاب التكنولوجى الذى يتسم بدوره

بطابع دينى ، ففى التكنولوجيا يمكن ان نجد حلا لكل شئ تمام كما سوف نجد عند الله او عند الرئيس أو حتى ليلة القدر .

والثورة العلمية التكنولوجية طبقا لمعجم الشيوعية العلمية : " هى ظاهرة اجتماعية معقدة، وعملية تاريخية مديرة ، وهى تتسم بالخصائص التالية : الطابع العالمى ، لانها تشمل عمليا العالم كله ، الطابع الشامل ، لانها تمارس تاثيرها فى جميع ميادين الحياة الاجتماعية، الطابع المتكامل، لانه تتمازج وتتفاعل فيها بصورة عفوية التغييرات الثورية التى تجرى فى ميدان العلم وفى ميدان التكنيك ، والتى كانت فيما معنى تتحقق على حده . ان لب الثورة العلمية والتكنولوجية هو اسبقية تطوير العلم وتحويله الى قوة منتجة مباشرة " .

ولكن شيئا فى هذه الشروط لايتوفر فى ظل التبعية الشاملة ، فلم يتطور العلم فى وطننا او يتحول الى قوة انتاجية ، بل ان تدريس العلم فى بلادنا مايزال يقوم على مفردات العلم لامناهجه .

كذلك فان التكنولوجيا التى هى واحدة من اهم نتائج العلم يجرى استيرادها وبكثافة متزايدة ، وتزداد المسافة بين اسرارها المعرفية المستغلقة ونوعية التعليم الذى يغزوه الدين بمسلماته ومنطلقاته اتساعا ، وحيث تحرص الرأسمالية الطفيلية التابعة وغير المنتجة على تقديم نفسها بوجه دينى .

وتجرى عملية التهميش عن طريق التعليم على مستويات كثيرة: اولها فشل البوجوازية حتى الان فى توحيد المدرسة، حيث ازدياد انقسام التعليم بين دينى ومدنى ، واتساع مساحة الاول بعد الطفرة النفطية ولصالح شيوخها وحاجاتهم .

والطابع التلقينى للثانى حيث تغيب الديموقراطية فى المدرسة كما تغيب فى المجتمع كله، فلا ينفتح الطريق للعقل الناقد ، ويجرى حصار الاسئلة المركزية للتحرر الوطنى والاجتماعى والانسانى ، فاذا اضفنا لكل ذلك انقسامه الطبقى حيث تتقلص المجانية باستمرار، ويطرد ابناء الفقراء جماعات من التعليم ، أو يخصص لهم التعليم، الفنى الهزيل لتكريس ثنائية العمل الذهنى والعمل اليدوى، ليصبح الاخير من نصيب الشعب .

ويتلقى ابناء الطبقة المالكة تعليما اوروبيا امريكيا كوزموبوليتيا يحتقر الهوية الوطنية واللغة القومية، فما بالك باسئلتها ! وتتنافس فى ساحته الامبرياليتان الامريكية والفرنسية مع هوامش هنا وهناك للانجليز والالمان .

وهكذا يجرى اعداد ابناء المالكين ثقافيا لتامين اعادة التبعية بالشروط الثقافية الضرورية لها امبرياليا .

وللاعلام دور اساسى فى طرح القضايا ، ولكن له ايضا دو.ر اخطر فى طمسها وتهميشها.

وسوف تدلنا المتابعة المتأنية لوسائل الاعلام على الكيفية المتاخرة التى طمست بها القضايا الاساسية واحلت محلها القضايا الجزئية، بنفس الطريقة التى يتبعها الدعاة الدينيون .

كذلك تلعب الرقابة على اجهزة الاتصال الجماهيرى دورا اساسيا فى عملية التهميش، ولهذه الرقابة سجل طويل وقوانين بلاحصر، واقرأ تقرير المنظمة المصرية لحقوق الانسان عن حرية التعبير والنشر فى مصر .

وتتجاوز الرقابة القوانين الى الممارسة العملية المحكمة التى تحجب حتى الاحزاب السياسية المعترف بها عن الناس وتطمس افكارها ومقولاتها ، ناهيك عن القيود التى تمنع انشاء الاحزاب اصلا ، وفى الانتخابات العامة تخصص لرئيس كل حزب بضع دقائق لشرح برنامجه فى الاذاعة والتليفزيون بطريقة مدرسية، فاذا كان الحزب عاجزا عن دعوة الناس لفهم برنامجه والالتفاف حوله كيف سيدعوهم ويعبئهم لمقاومة السياسات ؟

كذلك فان الاعلام هو التكملة الطبيعية للتعليم ، والمثقف المقهور فى وقته وفى اقتصاده، العاجز عن القراءة والتامل يؤول الى وضع المقهور ذهنيا ، فوسيلته للاستمرار الذهنى هى الاعلام بشتى انواعه ، فاذا حاد هذا الاخير عن متابعة المشاكل المحورية وعن التاكيد المستمر للهوية، وركز بدلا من ذلك على اهداف آنية او استعمارية -اذا جاز التعبير - فهو ينحرف بدوره، حيث يجذبه الاعلام فى رمال ناعمة هى تعمية عن الواقع وطمس لرؤيته الحقيقية الشاملة التى تتفجر عنها المقاومة . " ان الرؤية الواضحة اساسها الحقيقة والواقع فى تحليلها ونقدها ، فالانسان لايقاوم الا ما ينشاه فاذا انحرفت الكاميرا وذهبت به الى محاور هامشية .فهو سيظل خارج الحقيقة يقاوم فى غير الاتجاه الصحيح " (٦) .

كانت هذه الوسائل المباشرة لتهميش الثقافة ، ولكن الثورة المضادة استخدمت ايضا الوسائل غير المباشرة من السجن، للارهاب، لكل ادوات دولة الشرطة لتهميش الثقافة ،وارهاب المثقفين، والسعى الدائم لالحاقهم وترويضهم .

ولم يكن الوعى الجماهيرى فقط هو الذى خضع للتلاعب الايديولوجى للثورة المضادة (وهى تقوم بعملية تهميش الثقافة وخلق الحالة القدمية الشائعة) بل خضع وعى المثقفين ايضا يتساؤل محمود عبد الفضيل وهو يطور مفهوم العقلية الريفية :

" ان السؤال الذى يطرح نفسه فى هذه الظروف كيف تم تغييب الوعى لدى تلك الجمهرة الواسعة من المصريين على اختلاف فئاتهم الاجتماعية ،المهنية ، وبهذا الشكل المثير تحت مفعول مخدر " الارباح الاعلى" دون السؤال عن المصدر ؟ ويجيب ان المناخ النفسى والثقافى الذى نشأت فيه شركات توظيف الاموال هو مناخ اتسم بانتشار الخرافة وتراجع الفكر العقلانى، ولذا تلقفت الشركات المال الغزير من العائدين من بلاد النفط بسهولة ويسر بالغين ، يستوى فى ذلك المتعلمون قبل الاميين ، وكبار المهنيين قبل صغارهم ، بل الطامة الكبرى ان البعض قد اعتقد ان الاموال قد حلت عليها البركة بالفعل .

ولاشك ان كل ما حدث هو سمة زمن باكمله هو ذلك الزمان الريانى [نسبة الى شركات الريان لتوظيف الاموال] الذى اختلط فيه النفط بالانفتاح والتهليب ، وسقطت فيه رموز وقيم عزيزة غالية صنعها المجتمع المصرى بعرقه ودموعه منذ ثورة ١٩١٩ (٧) .

كذلك فان الفكرة الدينية التى جمعت الكل فى واحد فى ظل حكم له صفة الدوام شبه الالهية، فالانتخابات لاتغيره ابدا ابدا ، قد انعكست فى استخدام واسع لضمير الجمع من قبل المثقفين، الذين سبق لهم ان استخدموا مفاهيم الصراع الطبقى فى الوصف والتحليل، وشكل بعضهم تراجعا كبيرا عن المنهج العلمى الموضوعى والقائمة طويلة .

يقول حسن حنفى: " لقد هدمنا كل شئ ، وكفرنا بكل شئ ، ولم يعد هناك قضية يمكن الدفاع عنها ، ومن ثم استحالت تربية المواطن ، وصعب ايجاد اطار مرجعى يمكن الرجوع اليه، او معيار يمكن القياس عليه ، ولقد انهينا كل شئ بايدينا ، وحطمنا مثل اجيال عديدة ، وهززنا قناعات ربينا عليها ، وراحت ضحيتها الوف الشهداء. مادافعنا عنه فى الماضى اصبح موضوع شك وعدم اكتراث مثل الاستقلال الوطنى ، وحاولنا التخلص منه فى الماضى بما فى ذلك التخلص من الاستعمار وطرد المحتل الاجنبى اصبح الان موضوع نداء واستجداء ، لقد انقلبت الموازين رأسا على عقب ، وتحولنا مائة وثمانين درجة من الشئ الى نقيضه " (٨) .

بل ويجد مثقف اخر ان كل الاجابات متشابهة " ان الفكر العربى مكدس بالاجابات الجاهزة، والحلول المستقرة لدى التيارات المختلفة لاشكالات الحياة العربية وهو فى نفس الوقت يشكو من الفقر الشديد فى نقد هذه الاجابات والحلول " (٩).

ويضع الشاعر والناقد - رفعت سلام بذلك كل الاجابات والحلول سواء تلك التى توفرت لها فرصة الاختبار فى واقع الدولتين القومية والدينية، او تلك التى تعرضت للحصار والملاحقة وصولا للملاحقة الجسدية لاصحابها فى سلة واحدة ، وهو يقدم بذلك صورة اخرى لضمير الجمع الذى استخدمه حسن حنفى، فالاجابات هى اجاباتنا والحلول هى حلولنا .

ومن ثم فان الطابع القومى الشائع الذى يعزل البشر عزلا تاما عن اسس وجودهم الاجتماعى الاقتصادى هو ايضا طابعنا وليس خاصا بالتحالف الطبقى الحاكم والمهنى، لان الالتباس فى الوعى بل واكثر من ذلك عملية التعمية الثقافية على حقيقة الانقسام الطبقى الواقعى قد اصبحت عامة ، واصبحت اخرى - مثل حياد المثقفين الذين يمكن ان يصبحوا خبراء ليخدموا اى نظام- شائعة بل ومقبولة مثلها حياد المعرفة والعلم والتعليم والاعلام .

وبالتعمية على هذا الانقسام، ويخلق وهم الوحدة تلعب الايديولوجيا كما يقول جرامشى: "دورا اساسيا فى صياغة الكتلة ، واخضاع الجماهير للطبقات السائدة ، رغم التعارض بين مصالحها - اى الجماهير - واهداف الفئة السائدة.(١٠)

وباسم هذه الوحدة فى المصالح صدر فى مايو من عام ١٩٨٩ بيان مشترك بين الامين العام للاتحاد العام للعمال المصريين وجمعية رجال الاعمال ينص صراحة على ان: الاصلاح الاقتصادى المطلوب لمصر لابد وان يتم على حساب الحقوق المكتسبة للطبقة العاملة والكادحين عامة، من مجانية التعليم والخدمات التى كانت قد

كسبتها عبر معارك مريرة، ويطرح توقيع رئيس الاتحاد مسالة استقلال المنظمات الجماهيرية للبحث .

يقول جرامشى " فطالما لم يبن الفلاحون منظماتهم المستقلة يقعون دائما تحت سيطرة الطبقة السائدة وجهازها الادارى والسياسى "، فاذا كان جرامشى قد ركز اهتمامه على الفلاحين فى ايطاليا باعتبارهم اكثر تخلفا واحتياجا للتنظيم المستقل بعد ان كانت الطبقة العاملة الايطالية قد قطعت شوطا فى بناء حزبها السياسى ، فان هذا القول ينطبق فى حالتنا على العمال ايضا الذين تعانى طليعتهم السياسية من ترسانة القوانين المقيدة للحريات، والتى تمنع عن حزبهم الشرعية القانونية وتهميش ثقافتهم اى وعيهم بدورهم ، وحينما يمارسون شرعيتهم الواقعية فى الاضرابات والاعتصامات والهبات، فان الدولة البوليسية تقف لهم بالمرصاد بالدبابات والمصفحات وآلات التعذيب فى السجون .

ان الثورة المضادة التى تقوم بعملية التهميش الواسعة للثقافة وضعت هدفا محددا هو ان تضمن لنفسها ولسادتها الامبرياليين سلمية وسلاسة عملية اعادة انتاج شروط الانتاج التابع ، وقد نجحت الى حد بعيد والشهادة الرئيسية على ذلك هى قدرتها على تصريف الصراع الطبقى المحتدم الى مسالك جانبية مثل الصراع الدينى ، وتاجيج المخاوف المتبادلة بين المسلمين والاقباط، او تفريغ الحماس الوطنى بنقله الى كرة القدم ، واغراق الاسواق بالمعلبات الثقافية الاستهلاكية الامريكية والهندية بعد تحطيم صناعة السينما فى مصر وفرض الرقابة عليها والسيطرة على التليفزيون ، ومع ذلك فان التناقضات تنفجر بين الحين والحين وتهدد الكتلة على حد تعبير جرامشى، وتبقى الجماهير، نتيجة لعملية التهميش تلك، محرومة من "مفهوم مستقل ، للعالم ، كى نعتقد المنهج النقدى ، والقدرة على تنظيم نفسها من اجل هدف واضح " .

بل انها تظل تنتظر الحلول من اعلى من الله او الرئيس او امريكا ، حيث نجحت مرحلة التبعية ووجهها الثقافى الصارخ فى " التغذية المستمرة للاحساس بالدونية ، ولسنا بحاجة الى احصائيات معقدة، ولا الى بحث لاستكشاف الصفات المنسوبة لكلمتى نحن والمصريين ، وفى المقابل الصفات المنسوبة لكلمات مثل الغرب واوربا وامريكا، وذلك سواء فى افتتاحيات الصحف او فى بريد القراء " (١١) .

ولابد ان نضيف هنا ان اسرائيل تندرج ايضا ضمن المتفوقين ، ولا ننسى ان المهللين لاتفاقيات كامب ديفيد دافعوا عنها باعتبارها اتفاقيات بين المتحضرين ومصر واسرائيل وضد العرب الهمج، وكان طبيعيا فى ظل هيمنة الثقافة الاستعمارية المرتبطة بكثرة الاتفاقيات ان يجرى تهميش الاسئلة الرئيسية عن التحرر الوطنى والاستقلال والتقدم الاجتماعى .

ومع ذلك ، ولان الصراع الطبقى يظل محتدما فى كل الميادين فان الاجماع الايديولوجى القائم على التعتيم على الوعى وتهميش الاسئلة يتعرض للاختلال بين الحين والاخر ،حين تنفجر التناقضات فى كل الميادين ، ومن الملاحظ ان الانفجار يتخذ شكلا منظما فقط عندما تكون الطبقة العاملة فى قيادته واضرابات الحديد والصلب والغزل والنسيج ، وكفر الدوار ، والسكك الحديدية .... الخ ، بل ان هناك بوادر وعى فلاحى

يتزايد وينذر بالخروج على الهيمنة (اعتصام الفلاحين فى قرية الحمراوية فى البحيرة) .

فماذا تفعل ؟ ماذا يفعل المثقف الثورى الذى يريد ان يكون فاعلا فى حركة التغيير الى الافضل ؟ وماذا يفعل الحزب التقدمى كمثقف جمعى ؟

تقول امينة رشيد " لابد ان يشرح لهم هذه العملية المعقدة ويكشف عن وضعية المعتقدات التى تبعد الشعب عن مصالحه الحقيقية ، وتلك التى تكون نفسيته وعقليته للامور وتبريره لسوء حاله " (١٢) .

وهنا سوف تبرز لنا مهمة تحقيق الاستقلال الفعلى للمنظمات الجماهيرية الشعبية لا عن السلطة فقط ، وانما عن التحالف الطبقى المهيمن بكل شرائحه سواء كانت فى الحكم او خارجه.

كذلك تبرز مهمة بلورة تيار دينى تقدمى على غرار " لاهوت التحرير " ،وحيث ينطوى الدين الاسلامى على امكانيات غنية، وقد بين لنا الواقع بصورة دالة للغاية كيف ان الجماعات الدينية الطلابية استطاعت ان تفجر طاقة احتجاج هائلة لدى الجماهير وتقودها بالاقتراب الحميم فيها ، وتنظيمها ، وتحل بعض مشكلاتها الملحة فى العلاج ... والتعليم ... والزواج ...الخ . وسيكون ذلك كله جزءا اساسيا من مهمات المثقف الثورى الماركسى اللينينى فى كشف وتفكيك نظام الهيمنة، الذى يتوزع فى حالتنا بين الحكم وخارجه، ومن ثم تحرير الطاقات الثورية الكامنة ورفض الافكار المسبقة التى تحول بين الشعب ومصالحه الحقيقية كما تقول امينة رشيد، وتضيف -وهى على حق -" فما زالت حتى الان دراسة دور الموسسات الثقافية التى تعمل واعية لبث الافكار المسبقة ، والايديولوجيات المزيفة والتزييفية فى بدايتها ، ومازال البعض يرفض هذا المفهوم بحجة عالمية الثقافة وفعلها عن السياسة متجاهلا دور الايديولوجية " .

ان مهمات المثقفين الثوريين فى ظل هيمنة الثورة المضادة كثيرة للغاية يندمج فيها السياسى بالثقافى، وصحيح أن الاولوية هى للسياسى ولكنه اذا ما ابتعد كثيرا عن الثقافى او تجاهله كما تفعل بعض الاحزاب التقدمية ،فان السياسى سوف يصبح فقيرا عاجزا عن الوصول الى العمق الاستراتيجى الذى يحميه .

واذا كان قول " لينين " صحيحا انه لايمكن فى ظل الرأسمالية ان تنضج كل المقومات الثقافية لاجل بناء المجتمع الجديد، وأن كثيرا منها لاتتوفر لإبعد الثورة الاشتراكية حيث يكون الاشتراكيون فى السلطة، فانه صحيح ايضا ان حزب جرامشي، "الحزب الشيوعى الايطالى" هو الذى يمتلك -وهو خارج السلطة- بعض اكبر شركات السينما فى ايطاليا ، ويلتف حوله بل وبين صفوفه بعض اهم المخرجين ، ومن اعطافه خرجت حركة الواقعية الايطالية فى السينما التى اكتسحت العالم ، وفى كنفه تربى مبدعون كبار فى شتى الميادين ،وهى تجربة فى حاجة لان تقرأها جيدا وتستوعب دروسها الثمينة الاحزاب الاشتراكية والشيوعية فى بلداننا لكى تستبعد الثقافة الوطنية الديمقراطية من قبضة الهيمنة التى تفرضها الثورة المضادة .

وترد للاسئلة الجوهرية دورها المركزى وتجعل العقل الناقد فاعلا .

الهوامش

١- حسن حنفى ، خطاب الى الأجيال، الأهرام ٧ /١١/ ١٩٩٠ ص ١١

٢- امينة رشيد ، انطونيو جرامشى والهيمنة بين الايديولجى والسياسي، قضايا فكرية الكتاب التاسع عشر نوفمبر ١٩٩٠ ص ١٤٣

٣- دكتور محمود عبد الفضيل ، الخديعة المالية الكبري، الاقتصاد السياسى لشركات توظيف الاموال ، دار المستقبل العربى ١٤٨.

٤- خلدون حسن النقيب حديث لجريدة الحياة اللندنية ٢٤/١٢/ ١٩٩٠

٥- حسن حنفى المصدر السابق.

٦- ليلى الشربينى ، «ادب ونقد» العدد ٦٦ «الاعلام والتعليم وعملية القهر الذهنى»

٧- محمود عبد الفضيل - مصدر سابق.

٨- حسن حنفى المرجع السابق

٩- رفعت سلامة «بحثا عن التراث العربى نظرة نقدية منهجية»، دار الفارابى ص ٧

١٠- أمينة رشيد ، أنطونيو جرامشى والهيمنة بين الايديولوجى والسياسى، قضايا فكرية، العددان التاسع والعاشر نوفمبر ١٩٩٠ ص ١٤٣.

١١- ليلى الشربينى ، مصدر سابق ص ٣

١٢- أمينة رشيد، مصدر سابق.

كمـــال عبـــاس

المنظمات الجماهيرية العمالية
فى ضوء فكر جرامشى

المجالس العمالية والظرف الثورى فى إيطاليا

عندما نتعرض لتجربة المجالس العمالية فى إيطاليا فإننا لا نحاكم فكرة جرامشى بقدر ما نحاول التعرف على تجربة ثورية، لنتعرف على خصائصها والظروف التى أنتجتها وأدت إلى ولادتها، وطبيعة العلاقة بينها وبين تنظيمات الطبقة العاملة الأخرى (الحزب، النقابة) لكى نعى درس التاريخ، ونتمكن من فهم ما هو قائم من تنظيمات للطبقة ودرجة تلبيته لأحتياجاتها، وما يمكن أن تنتجه الطبقة من أشكال تنظيمية تلبى احتياجات حركاتها فى الظروف المختلفة.

ومما لا شك فيه أن تجربة المجالس العمالية قد ولدت فى إيطاليا فى ظرف له خصائصه الثورية الأصيلة، ففى سبتمبر ١٩١٩ كانت الطبقة العاملة الإيطالية تعيش حالة من المد الثورى، التى ساعد على شحذها إنتصار الثورة الروسية [وفى الواقع كانت البلاد كلها تبدو مشرفة على الثورة]، (١) وبينما تخلف الحزب الإشتراكى الإيطالى عن القيادة الثورية للمعركة فى اتجاه الحسم الإستراتيجى لمسألة السلطة، أخذت البورجوازية الإيطالية تعيد تنظيم نفسها، وتجييش صفوفها بزيادة أجهزتها القمعية (الكارابينييرى)، (٢) و«الحرس الملكى »، وإقامة «الإتحاد العام للصناعة» المسمى إختصارا «كونفيندوستريا »، أما النقابات فقد بقيت فى ظل هذا الظرف الثورى على إصرارها على القيام بدورها الطبيعى المعتاد فقط فى الدفاع عن تحسين ظروف وشروط العمل.

وهكذا كانت الأوضاع فى إيطاليا ١٩١٩: الطبقة تعيش لحظة ثورية بينما تنظيماتها الموجودة تاريخيا متخلفة عن الإستجابة لمقتضيات هذه اللحظة(النقابة المصرة على عدم التخلى عن دورها الطبيعى الأقتصادى، والحزب الواقع تحت تأثير وقيادة الإصلاحية) ولهذا فإن عدم إندلاع الثورة فيما بعد «لم تؤد إلى الاحباط بل إلى خيبة أمل عنيفة لدى العمال، وحرص الصناعيون الذين كانوا ضعيفى الإرادة فى السابق على بدء نضال الهدف منه تحطيم قوة النقابات».(٣)

وإستنادا إلى هذا الوضع رأى جرامشى [أنه لا بد من خلق مؤسسة جديدة يمكنها أن تنظم البروليتاريا» لتثقيف نفسها، وتجميع الخبرات وإكتساب الوعى المسؤول للواجبات المترتبة على الطبقات التى تمسك بسلطة الدولة»،وكان على المؤسسة الجديدة أن تضم، فى ذاتها، نموذج الدولة البروليتارية، وكانت السوفيتات بالطريقة التى نشأت بها فى روسيا قد لبت هذين المطلبين كليهما]. (٤)

إن فكرة جرامشى عن المجالس العمالية لم تكن مجرد إعمالا للذهن، ولكنها كانت إستجابة مبدعة لظرف له خصائصه الثورية، وإحتياج أصيل للطبقة طرحه هذا الشرط التاريخى، وهو ما برهن عليه الصدى القوى والمباشر لدعوتها داخل صفوف الطبقة العاملة الإيطالية، ويتضح ذلك فى إستجابة عمال «تورينو» الفورية للفكرة بمجرد كتابة جرامشى عنها فى «النظام الجديد»، فالطبقة العاملة عندما تشتبك فى حالة المواجهة الجماعية تطرح الشكل الملائم لهذه المواجهة ، فإذا كانت تواجه الطبقة البورجوازية من أجل السلطة السياسية فإنها تنتج منظمات ثورية مثل السوفيتات، والمجالس العمالية فى إيطاليا.

النقابات والظرف الثورى

فى أوضاع التأزم الثورى التى كانت إيطاليا تعيشها غداة الحرب العالمية الأولى، ومع حالة المد الثورى للطبقة العاملة التى برهن عليها عمال «تورينو»، لم تكن النقابات بطبيعتها قادرة على إستيعاب وتنظيم الطاقات الثورية للطبقة فى هذه اللحظة، فهى لا تستطيع أن تقودها لأبعد من النضال الإقتصادى لتحسين ظروف وشروط عملها.

وقد رأى جرامشى أن النقابة-بالرغم من كونها أداة للصراع الطبقى أو التنافس الطبقى- لم تحقق أية إنتصارات ذات مغزى على مؤسسات الملكية الخاصة والربح، والوعى المبكر بأن القضاء على الرأسمالية أبعد مما تقوى عليه (وهذا يعود طبعا إلى أصل النقابة ومفهومها للعامل) سرعان ما أدى بالنقابة إلى توجيه كل جهودها إلى الهدف الفورى الذى يتلخص فى رفع مستوى معيشة العمال عن طريق المطالبة بأجور أعلى، وساعات عمل أقل، وهيكل للتشريع الإجتماعى».(٥)

لقد ولدت النقابات فى ظل شروط تاريخية كانت تطرح على الطبقة العاملة ضرورة تنظيم نفسها من أجل تحسين شروط عملها، فكانت النقابات المدرسة الأولى التى يتعلم فيها العمال النضال الجماعى، وتوحيد

الصفوف، وتتلمس فيها الطبقة الطريق إلى وعيها بذاتها، ونحن لا يمكننا أن نتهم النقابات بالإقتصادية لأن النضال الإقتصادى هو دورها الطبيعى ومبرر وجودها التاريخى، أما من يتهم بالإقتصادية فهو الحزب، الطليعة، عندما تتخلى عن دورها فى القيادة السياسية لطبقة، وتعجز عن فهم اللحظات المختلفة فى تطورها وعن إلتقاط مبادراتها، والأشكال التى تفرزها من خلال نضالها الجماعى وتطويرها بصورة خلاقة ومبدعة لتكون ملائمة لإستيعاب طاقاتها وتنظيمها، والاستجابة لإحتياجاتها ومقتضيات نضالها.

لقد قال جرامشى أنه « من الطفولية القول بأن النقابة تحمل فى نفسها قوة رمزية تجاور الرأسمالية »،[٦] فقد طرحت اللحظة الثورية التى عاشتها روسيا عشية ثورة أكتوبر، وفى إيطاليا، والعديد من البلدان الأوروبية الإحتياج الملح لمنظمات عمالية جماهيرية ثورية تتلقى فيها الطبقة العاملة التربية السياسية الثورية، وتنتظم طاقاتها حول مهمة الإستيلاء على السلطة، والإستعداد لمهماتها، وقد أثبتت هذه الفترة التاريخية وخبرتها الغنية أن النقابات لا يمكنها بحكم طبيعتها أن تكون هذه المنظمات الأكثر تطورا والتى تتصدى للمهمة التاريخية الكبرى.

لقد [كانت النقابات لا تتحدث إلا باسم أعضاء مهن معينة وكان لها فى كل الأحوال أهداف محدودة مثل تحسين الأجور وساعات العمل]. [٧]

ولم تكن هذه الأهداف المحدودة للنقابات هى المشكلة فى تلك الفترة الخصبة من حياة الطبقة العاملة الروسية والأوروبية، وأنما كانت المشكلة فى المواقف الإصلاحية التى إتخذها قادة النقابات البيروقراطيون فى ذلك الوقت، فالأتحاد النقابى الدولى الذى أسس فى عام ١٩٠١ وعرف باسم «اممية أمستردام» إتخذ موقفا معاديا من الحركة الشيوعية، وعمل على «تحطيم روحية القتال عند الجماهير»، وفى انجلترا نجد «إن قادة النقابات ... بتخليهم عن حق الإضراب ولجوئهم إلى التعاون، بشروط، مع الحكومة وأرباب العمل، تخلوا عن قوتهم وسلطتهم لقيادة سياسة نضالية لرفع مستوى الأجور أو للدفاع عن المطالب النقابية" ،[٨] وهكذا جاء تحقيق المكاسب الإقتصادية اليومية للطبقة العاملة الإنجليزية على حساب تطوير النضال الطبقى فى إتجاه المواجهة الإستراتيجية مع البورجوازية الإنجليزية. [٩]

ان الدور الرجعى الذى لعبته هذه النقابات فى ذلك الوقت لا يعود إلى طبيعة النقابات ذاتها، وإنما إلى هؤلاء الذين كما قال جرامشى «لم يفهموا أبدا روحيةالمرحلة التى نمر بها فى النضال الطبقى. لم يفهموا أن النضال الطبقى يمكنه، بفعل أى محرض، وفى أى وقت، أن ينقلب إلى حرب مكشوفة لا تنتهى إلا بإستيلاء البروليتاريا على السلطة».[١٠]

ولا شك أن هذه اللحظة التى يتحدث عنها جرامشى والتى يتصاعد فيها النضال الطبقى حتى يصبح إستيلاء البروليتاريا على السلطة قيد التحقق، يتراجع فيها دور النقابات (المدرسة الأولى للنضال الطبقى) إلى الوراء، وتصبح الأشكال التنظيمية الأرقى والأكثر ثورية للطبقة العاملة والقادرة على التصدى لهذه المهمة

هى الأكثر إلحاحا وحيوية وضرورة لتطوير النضال، يقول جرامشى « فى اللحظة التى يقترب فيها الصراع من لحظته الحاسمة يجب على هذا الجيش أن يفكر فى أن يخلق، من بين صفوفه، قادة المؤسسات التى تنظم هذه الصفوف إستعدادا للمعركة الكبرى». (١١)

ولكن، هذا التراجع لدور النقابات الذى تفترضه اللحظة الحربية الحاسمة عشية الإستيلاء على السلطة، لا يمكنه أن ينال من الدور التاريخى الحاسم للنقابات فى حياة الطبقة العاملة، ولا يعنى إنتهاء هذا الدور بعد الثورة الاشتراكية والسيطرة على السلطة. فالمبرر التاريخى لوجود النقابات لا ينتفى بعد ذلك ، والتناقضات التى لا يزال المجتمع الجديد منطويا عليها تطرح إحتياج الطبقة العاملة لمنظماتها التى تدافع عن مصالحها المباشرة وتعبر عنها.

لقد نظر جرامشى [الى المهمات المحددة للنقابة والمجلس بإعتبارها متعارضة كليا فى المبدأ، وأكد أولوية دور المجلس. ولكن هذه الأولوية لم تكن تعنى أن دور النقابات قد إنتهى. وما دام المجتمع مبنيا على مبدأ الملكية الخاصة، فإن الحركة العمالية ستستمر فى المساومة مع موظفيها. وحتى فى الدولة الإشتراكية، سيكون على النقابات أن تسيطر على التثقيف التقنى لكل العمال فى مهنة معينة أو عملية صناعية معينة] (١٢)

وهكذا فأن جرامشى لا يرى إنتهاء النقابات فى الدولة الإشتراكية، ولكنه يرى ان دورها ينحصر فى التثقيف التقنى، والإعداد لتحمل مهام الإنتاج، وتسيير عجلته، وهو ما يعنى من الناحية الفعلية إنتفاء دورها وصفتها كنقابات. وقد ذكر جرامشى نفسه أن أممية أمستردام قد إستندت إلى هذا التصور عن دور النقابات فى الدولة الإشتراكية حيث «يجب على العمال والفلاحين أن يأخذوا فى إعتبارهم مشكلة الإنتاج كمشكلة أساسية فى حياتهم ومركزية لعمل أجهزتهم.(١٣)» ، وروجت له فى ظل سيطرة الرأسمالية وفى خطتها الرامية إلى تدعيم "العالم الإقتصادى للرأسماليين"، "فالنقابات ستحاول تحويل نفسها منذ الآن إلى مؤسسات للإنتاج، لمساعدة البورجوازيين فى عملية الإنقاذ". (١٤)

وإذا كانت أممية أمستردام الإصلاحية قد وقعت فى النظرة النقابوية الضيقة التى تقصر النضال الطبقى للطبقة العاملة على النضال الإقتصادى، وتقطع الطريق على إمكانيات تطوير هذا النضال إلى معركة كبرى حاسمة حول السلطة السياسية، وهو ماوصل بها فى النهاية إلى تدعيم حصون الرأسمالية نفسها تحت دعاوى إنقاذ الإقتصاد المتهاوى بعد الحرب، فإننا لا يمكن أن نفصل هذا التردى الإصلاحى عن سيطرة البيروقراطيين على النقابات، « فالنقابة - فى الواقع- تعبر عن نفسها بشكلين إثنين، فى الجمعية العمومية للأعضاء، وفى البيروقراطية القائدة». (١٥)

اما النقابات التى تحاول زيادة قوة الطبقة العاملة وتعدها لدور أكثر إيجابية فى المجتمع، فأنها تصبح اداة ثورية فى الصراع الطبقى ، ومن الخطأ تماما التقليل من أهمية هذه الأداة، أو انكار دورها حتى فى «الدولة الاشتراكية».

ان الفكرة القائلة بأن مهمة النقابة فى الدولة الإشتراكية تتحول إلى التثقيف التقنى لم تؤد فى الواقع لغير التصفية الفعلية للنقابات فى الاتحاد السوفيتى ودول أوروبا الشرقية وإخضاع المنظمات العمالية لسيطرة البيروقراطية وقبضتها الحديدية، وشل فاعلية جماهير العمال، وقطع الطريق على حركتها ومبادرتها وممارسة نفوذها فى الواقع.

إستقلالية النقابات .. ودرس التاريخ

إن افتقاد التنظيم النقابى لإستقلاليته فى «المجتمع الإشتراكى» لا تكمن خطورته فقط فى كونه موقفا خاطئا ومعاديا للنقابات، وإنما فيما يعنيه ذلك فعليا من تغييب للعمال عن مؤسساتهم الإقتصادية بل والسياسية ،وهو ما لا يسمح لهم بممارسة نفوذهم والقيام بدورهم القيادى فى المجتمع، ويساوى فى المقابل سيطرة البيروقراطية والتكنوقراطية على أجهزة السلطة السياسية والإدارية.

لقد فرض الموقف المواجه للنقابات نفسه عشية الثورة، ثم استطال بعد إنتصارها فى الإتحاد السوفيتى، فإذا كانت النقابات قد وقفت بحكم طبيعتها ووظيفتها عاجزة عن القيادة والفعل الثورى فى لحظة ثورية لها طابع حربى، فإن ذلك لم يكن يعنى انتفاء دورها بعد انتصار الثورة وتدعيم السلطة الجديدة، إن إلغاء دور النقابات وإفتراض أن الحاجة الموضوعية إليه قد إنتفت لأنه لم يعد هناك صاحب عمل قد انطوى على مغالطة كبيرة، وأغفل أن العمال فى ظل أى سلطة يظل لديهم إحتياجا ملحا لتنظيم يعبر عن مصالحهم الإقتصادية المباشرة، فالمجتمع الجديد لا يخلو من التناقضات، وهو ما زال طبقيا، ولا يمكن لسلطته أيا ما كانت أن تعبر بصفاء كامل عن مصالح الطبقة العاملة، كما أن الطبقة العاملة نفسها لا يمكن لها أن تتحول فى يوم وليلة إلى كل منسجم لا يخلو من التناقضات والتباينات (بين الشرائح والفئات، وعمال الصناعات المختلفة).

لقد أدى هذا الموقف إلى فقدان التنظيم النقابى لديمقراطيته وإستقلاليته وسهل من سيطرة البيروقراطية، ولم يكن من قبيل الصدفة أن تقويض سلطة الحزب الشيوعى فى بولندا قد بدأ على يد نقابة «تضامن»، وأن يتصدر مطالب عمال ألمانيا الشرقية مطلب إسقاط رئيسة اتحاد العمال الألمانى بعد سقوط هونيكر.

لقد أتضح بعد « البيريسترويكا » أن العمال الروس راغبين وبشدة فى إعادة الإستقلالية والديمقراطية والحيوية لتنظيمهم النقابى ، وفى إضراب عمال الفحم فى «سيبيريا » كون العمال لجنة للإضراب للتفاوض بإسمهم مع ممثلى السلطة، وقد رفضوا تمثيل التنظيم النقابى لهم.

وقد إتضح أن النقابات فى الإتحاد السوفيتى يمثل المديرون ٦٠ ٪ من مراكزها القيادية !!.. وهكذا، فإن العمال أصبحوا يعيشون حالة من الإغتراب عن هذه الدول ومؤسساتها، وافتقدت النقابات الغير مستقلة فاعليتها وحيويتها ليس فقط فى آداء دورها الطبيعى فى الدفاع عن المصالح الإقتصادية للعمال، بل ايضا فى قدرتها على القيام بهذا الدور القسرى الذى فرض عليها وهو التثقيف التقنى للعمال ودعم الإنتاج!!.

إستقلالية النقابات وديمقراطيتها ..
فى تاريخ الحركة العمالية المصرية

لقد تم الترويج لهذا المفهوم الخاطئ عن دور النقابات فى العمل مع الإدارة من أجل رفع القدرة الإنتاجية والذهنية للعامل، حيث أدى إلى إفتقاد النقابة لدورها الأصيل فى الدفاع عن العمال من أجل تحسين ظروف وشروط عملهم، وإفتقادها لإستقلاليتها وديمقراطيتها.

وتم إستدعاء هذا المفهوم إلى مصر، فقد كان مناسبا لأهداف مصادرة الحركة العمالية، والإجهاز على إستقلالية النقابات وديمقراطيتها.

لقد خاضت الحركة العمالية فى مصر ومنذ إرهاصاتها الأولى نضالا طويلا من أجل تنظيمها النقابى الديمقراطى المستقل، وإستطاعت عبر هذا النضال إنتزاع النقابات التى كانت عضويتها إختيارية، وتأتى قياداتها عن طريق الانتخاب الحر المباشر، كما كانت تضع لوائحها بنفسها، وقد خاضت معارك كثيرة بطولية ضد المحاولات المختلفة لفرض الوصاية عليها، بداية من رفضها الإتحاد العام للنقابات الخاضع لسيطرة حزب الوفد الذى وضع على رأسه أحد قياداته البارزين (عبد الرحمن باشا فهمى)، ومرورا برفض وصاية النبيل عباس حليم الذى نزل إلى الحلبة فى بداية الثلاثينات كزعيم لاتحاد نقابات العمال، حيث قام العمال بتكوين (لجنة تنظيم الحركة النقابية) التى نجحت فى مواجهة محاولات الوصاية وتحرير النقابات من سطوتها، كما نجد القادة النقابيين الأربعينيات يرفضون الإنضمام إلى رابطة عمال القاهرة التى أصر فؤاد سراج الدين (وزير الداخلية والشئون الإجتماعية فى ذلك الوقت) أن يكون زعيما لها مدى الحياة فماتت الرابطة فى مهدها.

وبرغم محاربة الدولة والسلطة للنقابات فى ذلك الوقت، عن طريق إضطهاد النقابيين وتشريدهم ومحاربتهم فى رزقهم، وأحيانا المداهمات البوليسية للمقرات وإغلاقها، إلا أن النقابات كانت لا تخضع إلا لجماهير العمال أنفسهم، وظل الإعتراف بشرعية النقابات على رأس المطالب التى ناضلت من أجلها الحركة العمالية طويلا، إلى أن صدر أول قانون يعترف بالنقابات وهو القانون رقم ٨٥ لسنة ١٩٤٢، إلا أنه لم يكن خاتمة المطاف فقد حرص هذا القانون على أن يحرم بعض الفئات من تكوين نقاباتها مثل الفلاحين وعمال الحكومة وعمال وموظفى الخدمات وخدم المنازل، كما حرم الطبقة العاملة من حقها فى تكوين اتحاد عام للنقابات، وهكذا واصلت الحركة النقابية نضالها من أجل إستكمال حقوقها والدفاع عن إستقلاليتها حيث كان أخطر ما فى القانون هو فرضه السيطرة الإدارية على تكوين النقابات، بحرمانها من ممارسة نشاطها إلا بعد إيداع أوراقها فى مصلحة العمل وموافقة المصلحة على تسجيلها، وكانت الطبقة العاملة تسعى إلى انتزاع حقوقها المعطلة فى القانون بممارستها فعليا فى الواقع وبالتحايل على القانون الجائر، فالفئات المحرومة من

حقها فى تكوين نقاباتها كانت تكون منظماتهاتحت أسماء الروابط والمؤتمرات، التى كانت تسجل كجمعيات خيرية ولكنها كانت تقوم بتحركات كفاحية، مثل إضراب الممرضين وإحتلالهم لمستشفى القصر العينى، وإعتصام عمال السكك الحديدية والتلغراف.

وجاءت سلطة يوليو لتعيد صياغة دور التنظيم النقابى فى ظل رأسمالية الدولة ليصبح واحداً من مؤسساتها وأجهزتها الحكومية وقد عبر الميثاق عن ذلك المفهوم بقوله: [أن النقابات لم تعد طرفا مقابلا للإدارة وعليها الإهتمام برفع الكفاية الإنتاجية للعامل وتنظيم الإستفادة الجسدية صحيا ونفسيا وفكريا].

والواقع أن هذه الصياغة لم تأت إلا تتويجا لممارسات سلطة يوليو فى ضرب الحركة العمالية ومحاولة السيطرة على تنظيمها النقابى، والتى بدأت مع أيامها الأولى بالتصدى الفاشى لأحداث كفر الدوار والحكم بالإعدام على القائدين العماليين خميس والبقرى.

ومنذ البداية .. رفضت السلطة الجديدة تكوين إتحاد عام للعمال، وعندما وافقت عليه – تحت تأثير الحركة فى الأوساط العربية والعالمية – قامت بتعيينه من رجالها المخلصين فى يناير ١٩٥٧، وقبل أن يمضى العام قامت بإصدار القانون رقم ٧ لسنة ١٩٥٨، والذى إشترط فيمن يتقدم للترشيح لمجالس إدارات المنظمات النقابية أن يكون عضوا عاملا فى الإتحاد القومى (التنظيم السياسى الحكومى الذى أصبح الاتحاد الإشتراكى بعد ذلك).

.... وبينما كان العشرات من القادة النقابيين فى السجن، تم إصدار القانون رقم ٩١ لسنة ١٩٥٩، والذى دشن تحويل التنظيم النقابى إلى جهاز ملحق بالإدارة والحكومة، فقد أخذ بنظام النقابات العامة، وألغى الشخصية الإعتبارية لنقابة المصنع أو المنشأة، تحقيقا لإحكام القبضة والسيطرة على النقابات، فبدلا من حوالى ١٤٠٠ نقابة مصنع كانت قائمة فى ذلك الوقت أصبحت هناك ٥٩ نقابة عامة، وأصبحت عضوية العامل فى هذه النقابة العامة، وإشتراكه المقتطع منه يسدد لها وليس لنقابة مصنعه، التى لم يبق منها سوى لجنة نقابية تمثل عمال المصنع فى النقابة العامة، وقد إفتقدت شخصيتها الإعتبارية، فمنذ ذلك الوقت لم يعد لها الحق فى إقامة الدعاوى الجماعية والفردية، كما ألغيت فعليا الجمعية العمومية لنقابة المصنع أو المنشأة التى أصبح دورها مقتصرا على الإنتخابات، وهكذا لم يعد ممكنا للعمال أن يخضعوا التنظيم النقابى لإرادتهم، فحتى بفرض نجاح بعض العناصر الشريفة فى الوصول إلى اللجنة النقابية، فإن هذه اللجنة تفتقد القدرة على العمل دون الرجوع للنقابة العامة.

ثم توالت القوانين، فجاء القانون رقم ٦٢ لسنة ١٩٦٤ الذى إعتبر النقابات جزءا من النظام الإشتراكى، وجعل دورها فيه زيادة الإنتاج وتخفيض التكلفة وترشيد الإستهلاك، ولمزيد من إحكام القبضة قام القانون بإلغاء النقابات الفرعية فى بعض المحافظات وقام بتخفيض عدد النقابات العامة من ٥٩ إلى ٢٧ [١٦]، وأخيرا القانون الحالى رقم ٣٥ لسنة ١٩٧٦ وتعديلاته بالقانون رقم (١) لسنة ١٩٨١، التى أضفت المزيد من

القيود وضاعفت من صلاحيات النقابة العامة على حساب الشخصية الإعتبارية للجنة النقابية.

لقد توافقت هذه القوانين التى حولت التنظيم النقابى إلى جهاز حكومى مع التغير الذى طرأ على قوام الطبقة العاملة المصرية، حيث أدى التوسع الكبير فى الهيكل الصناعى إلى إنضمام اعداد واسعة جديدة إلى صفوفها، وبطبيعة الحال جاءت هذه العمالة الجديدة من أصول ريفية مفتقدة للخبرة التاريخية الطويلة التى راكمتها الحركة العمالية، بينما كان إلتحاقها بالعمل فى المصانع على أرض المكاسب العملية التى أقرتها قوانين يوليو (مثل تحديد ساعات العمل، وإلغاء الفصل التعسفى، والتأمينات الإجتماعية والأجازات مدفوعة الأجر، وتمثيل العمال فى مجالس الإدارات)، وبالرغم من أن هذه المكاسب لم تكن إلا ثمرة النضال الطويل الذى خاضته الطبقة العاملة المصرية وقدمت خلاله عشرات الشهداء، إلا أن القادمين الجدد الذين إلتحقوا بصفوف الطبقة العاملة فى المصانع الجديدة- وفى غياب الحركة العمالية المستقلة التى تمت مصادرتها- كانوا مقطوعى الصلة بهذا التراث النضالى العظيم، وكانوا كمن ولد على حجر السلطة، لم يعرفوا غير سلطة الدولة كسلطة وحيدة تمنع وتمنح، ولم يعرفوا عن التنظيم النقابى سوى أنه جهاز ملحق بالإدارة ينضم العامل إليه إجبارياً بمجرد دخوله المصنع (وبمقتضى القانون ٣١٩ لسنة ١٩٥٢) والذى قضت مادته الخامسة على أنه إذا إنضم ثلاثة أخماس العمال فى مصنع ما إلى النقابة فإن باقى العمال يصبحون من أعضائها بقوة القانون)، وهكذا فقد التنظيم النقابى مبررات وجوده وأصبح شكلا معزولا يفتقد لأبسط الأشكال الديمقراطية ولا يرتبط العامل به سوى من خلال إستقطاع إشتراكه الشهرى إجباريا من مرتبه، وعزز من ذلك صعود وتربع مجموعة من النقابيين السلطويين على قمة هذا التنظيم.

لقد كانت مصادرة الحركة العمالية والسيطرة على تنظيمها النقابى عملية معقدة إمتزجت فيها المكاسب التى تمكنت الطبقة العاملة من الحصول عيها بعد نضال طويل- والتى قدمتها السلطة الجديدة كما لو كانت منحة منها- بالقمع الشديد منذ اليوم الأول لكل حركة عمالية، وتمت فيها مصادرة الحريات الديمقراطية والحركة المستقلة للطبقة العاملة وسائر الطبقات الشعبية، بينما كانت هذه الطبقات يجرى حشدها خلف السلطة التى تميزت بعدائها للإستعمار، وبمشروعها الوطنى الطموح لبناء مصر عصرية.

لقد أصبح التنظيم النقابى فى مصر «كبيرا» من حيث أعداد العمال المنضمين إليه والذين يبلغون ٢.٩١٣.٠٠٠ عاملاً موجودين فى ٢٦٤٢ لجنة نقابية مجمعة فى ٢٣ نقابة عامة،[١٦] وإتحاد عام للعمال يسيطر على عدد من المؤسسات (جامعة عمالية- مؤسسة ثقافية - بنك العمال)، إلا أن هذا كله ليس إلا جهازا ملحقا بالسلطة تسيطر عليه من خلال القوانين واللوائح والقيادات الحكومية، بل لقد أصبح هذا التنظيم قوة تقف فى مواجهة أى تحرك عمالى، وقد بدا ذلك جليا فى مختلف التحركات التى شهدتها السنوات الماضية، ففى إضراب قاطرات السكة الحديد قاد التحرك العمالى رابطة عمال السكة الحديد (وهى تنظيم إجتماعى) فى مواجهة الإدارة واللجنة النقابية معا، وكان قادة الإضراب هم قيادة الرابطة، أما النقابة فقد

راحت تحرض السلطة على الضرب بيد من حديد على أيد المخربين (١٧) !!!، وفى إضراب النقل الخفيف الذى جاءت أحداثه مع مطلع عام ١٩٨٧ قامت اللجنة النقابية بحل نفسها حتى تمكن السلطة من التنكيل بأثنين من قيادات الإضراب اللذين كانا عضوين باللجنة النقابية.

أما أحداث الحديد والصلب فقد وقفت فيها اللجنة النقابية - المدعومة من النقابة العامة للصناعات الهندسية- فى مواجهة العمال وقادتهم، مما جعل العمال يقومون بسحب الثقة منها ، ثم كان الإقتحام الوحشى للمصنع على إثر إضراب العمال، ومقتل الشهيد عبد الحى محمد السيد سليمان، والقبض على المئات من عمال الحديد والصلب، حيث وقفت مختلف القوى الديمقراطية معهم فى مواجهة القمع البوليسى، أمام إتحاد العمال فقد وقف فى معاداة الحركة وراح- كعادته- يكيل لها الإتهامات ويمارس التشهير بها مدعيا أن كل من قاموا بها هم مجرد قلة منحرفة من خارج التنظيم النقابى. (١٨)

والحقيقة أن أحداث الحديد والصلب التى تعتبر أهم أحداث الطبقة العاملة خلال العشر سنوات الماضية قد دلت بوضوح أن الطبقة العاملة المصرية أصبحت ترفض هذا الشكل من التنظيم النقابى، كما أنها ترفض كافة أشكال التدخل الحكومى، وهذا مادعى عمال الحديد والصلب للإعتصام فى ١٩٨٩/٨/١- بالرغم من تحقيق مطالبهم الإقتصادية- ضد تدخل وزير الصناعة [وإحالته عضوى مجلس الإدارة المنتخبين للتحقيق ووقفهم عن ممارسة عملهم كممثلين للعمال فى مجلس الإدارة] متمسكين بحقهم فى الدفاع عن ممثليهم المنتخبين الذين عبروا عن مطالبهم داخل المجلس، ومطالبين فى إعتصامهم بالتصديق على سحب الثقة من اللجنة النقابية وقبول إستقالتها وبضرورة إجراء إنتخابات جديدة، ومطالبين بعودة نظام المندوبين النقابيين.

أن ما يجعل حركة الحديد والصلب تعكس لحظة جديدة فى تطور الحركة العمالية فى سنواتها الأخيرة، هو إمتدادها لأكثر من شهرين، مارس العمال خلالهما كافة حقوقهم الديمقراطية بدءا من سحب الثقة من اللجنة النقابية، وإرغامها على تقديم إستقالتها ، وإنتهاءً بممارسة حق الإعتصام مرتين متتاليتين فى أقل من الشهر.

وقد تمكنت الحركة من إثارة ردود فعل واسعة داخل المجتمع المصرى، حيث أدت الطريقة التى تمت مواجهتها بها إلى موجة من الرفض والإستفزاز، ولأول مرة تنجح الطبقة العاملة المصرية فى أن تفرض قضاياها بهذا المستوى من الحدة والإتساع على الساحة السياسية فى مصر، وأن تصبغ قضية الديمقراطية بصبغتها المتميزة، وتمحورها حول حق الإضراب ومختلف الحقوق الديمقراطية للطبقة العاملة، وتتمكن من جذب مختلف القوى الديمقراطية خلفها وفى معركتها.

المندوبين النقابيين

مهما كانت أشكال القهر والوصاية التى تتعرض لها الطبقة العاملة، ومهما كانت محاولات المصادرة لحركتها، فإنها لا يمكن لها أن تصادر صفاتها الثورية الأصيلة، حيث يكون بوسعها أن تجدد من طاقاتها

النضالية، وان تقوم من خلال نضالها الجماعي بإبداع الأشكال التنظيمية الملائمة لتطوير إمكانياتها وقدرتها على الحركة والمواجهة.

في بدايات السبعينيات، ومع إهتزاز الصيغة الناصرية وعدم استقرار المجتمع تحت تأثير هزيمة يونيو ١٩٦٧، والشعارات الديمقراطية التي بدأ السادات في رفعها مماثلة للجماهير والقوى السياسية المختلفة، جعلت الحركة العمالية تبحث عن طريقة تدفع بها التنظيم النقابي لكي يلعب دوره في التعبير عن مطالبها الإقتصادية، وعن شكل يمكنها من إستعادة سيطرتها عليه، فاسترجعت فكرة المندوبين النقابيين التي مارستها في الأربعينيات، من أجل جمهرة العمال حول اللجنة النقابية وربطهم بها بشكل يومي في مواجهة صاحب العمل.

وهكذا استعاد العمال المندوبين النقابيين لكي يقوموا بدور جديد في ظل ظروف وشروط جديدة، فأصبحوا يأتون بالإنتخاب الحر المباشر ليكونوا مجلس المندوبين النقابيين، الذي يعمل على توسيع قاعدة العمل النقابي داخل المصنع، ودفع اللجنة النقابية للإهتمام بالبرنامج المطلبي الذي يشتمل على مطالب العمال من أجل تحسين ظروف وشروط عملهم داخل المصنع، ومراقبة عملها على تحقيق هذه المطالب.

وقد عاود تنظيم المندوبين النقابيين الظهور مرة أخرى في بداية السبعينيات في شركة الغزل والنسيج بحلوان (الحرير)، حيث كان عمال كل صف ينتخبون مندوبا نقابيا عنهم، ثم يقوم هؤلاء المندوبون بأنتخاب أمينا لمجلس المندوبين، وكانت مهمة المندوب النقابي تتلخص في العمل على حل المشاكل الفردية مع الإدارة، ورفع المشاكل ذات الصبغة الجماعية للجنة النقابية ومتابعتها.

ثم تحول مطلب إنشاء تنظيم المندوبين النقابيين إلى أحد المطالب الثابته في البرامج الإنتخابية للنقابات، وخاصة برامج المرشحين اليساريين، وجرى العمل به في مصنع الكوك بحلوان في سنة ١٩٧٥، وتطبيقه في الحديد والصلب بعد ذلك، وفي هذه التجارب كلها كان المندوبون النقابيون يأتون عن طريق الإنتخاب الحر المباشر، وإن إختلفت أشكال التمثيل، فبينما كان عمال الحرير ينتخبون مندوبا عن كل صف، اختلف الامر في الحديد والصلب حيث كان مائة عامل من ورشة واحدة ينتخبون مندوباً، فإذا تكونت الورشة من أقل من مائة عامل إنتخبوا مندوبا واحداً، أما إذا زاد عدد الورشة عن مائة، فإنها تنتخب أكثر من مندوب نقابي تبعا لعددها، وقد بلغ عدد المندوبين النقابيين في شركة الحديد والصلب ٢٠٣ مندوبا، كانوا يمارسون نفس مهام المندوب في شركة الحرير، وتطور الأمر فأصبح هناك مؤتمراً للمندوبين ينعقد مرة كل شهر، ويضم كل المندوبين النقابيين [٢٠٣] مع اللجنة النقابية لوضع البرنامج المطلبي والعمل على تنفيذه، كما أصبح ممثلي العمال في لجان الأنتاج والأمن الصناعي يختارون من بين المندوبين، وقام المندوبون ببعض المهام في مجال الخدمات الإجتماعية والترفيهية، وأعادوا توزيعها على نحو عادل بعد أن كان أعضاء اللجنة النقابية يسيطرون عليها، ويسيرونها وفق أهوائهم ومصالحهم الشخصية.

المندوبين النقابيين والتنظيم النقابي

اضطرت اللجان النقابية في المصانع التي أقام بها العمال تنظيم المندوبين النقابيين إلى الإعتراف بالمندوبين والتعامل معهم، ولم يكن ذلك إلا نوعا من الرضوخ للأمر الواقع، فقد كان موقف التنظيم النقابي القائم من لجان المندوبين هو العمل على عرقلة عملها، وتحين الفرصة إذا ما سنحت من أجل الإجهاز عليها، وهو ما كان يحدث عادة مع تراجع الحركة العمالية في هذه المصانع، وقد أشار قانون النقابات رقم ٣٥ لسنة ١٩٧٦ المعدل الى المندوبين النقابيين، حيث خول للجنة النقابية الحق في وضع قواعد وإجراءات إختيارهم وكذلك إختصاصاتهم كجزء من نظامها الأساسي، الذي يلتزم باللائحة النموذجية التي يضعها الإتحاد العام للنقابات، وغني عن الذكر أن هذه الأشارة التي تفضل بها القانون لم يقصد بها الإقرار بشرعية لجان المندوبين، وإنما تقييدها بقواعد صارمة بعد أن فرضتها الحركة العمالية.

ولم تتمكن تجربة المندوبين التي شهدتها السبعينيات من الإمتداد إلى الكثير من المواقع، بل وإنحسرت في مواقعها القديمة، فالقمع الذي تواجه به الحركةالعمالية لقتل مبادراتها وأشكالها التنظيمية، لا يترك الفرصة لأستمرار هذه الأشكال ونموها، حيث أن القدرة على هذا الإستمرار والنمو ترتبط بمستوى الحركة، ولا يعني ذلك أن نظام المندوبين النقابيين قد إنتهى دوره، فقد كان ولا زال واحداً من أهم مطالب الحركة العمالية على طريق مقرطة التنظيم النقابي.

الأشكال التمثيلية في الإدارة

وإستكمالاً للصيغة القائلة بأن النقابة والإدارة ليست أحداهما في تضاد مع الأخرى، وأنهما تعملان مشتركتين من أجل الإنتاج ورفع الكفاية الإنتاجية للعامل، جاء تمثيل العمال في مجالس الإدارات، ولجان الإنتاج، ولجان الأمن الصناعي.

(١) لجان الإنتاج ولجان الأمن الصناعي

ولا يمكن لأحد أن يعارض في وجود مثل هذه الأشكال التمثيلية التي يتواجد بها العمال، وكان من المفترض أن يشاركوا في الإدارة من خلالها، ولكنها لم تأت إلا كأشكال بيروقراطية مفتقدة للديمقراطية، فالإدارة واللجنة النقابية هما اللتان تتوليان إختيار أعضاء هذه اللجان، وهي فضلا عن ذلك لا تمتلك حق إصدار القرار، بحكم قانون إنشائها الذي قصر دورها في رفع التوصيات لرئيس مجلس الإدارة، الذي يمتلك حق الأخذ بها أو رفضها.

وبطبيعة الحال فإن هذه اللجان التي استلبت منها- منذ إنشائها- مبررات وجودها قد إفتقدت حيويتها أيضاً في ظل حركة عمالية مصادرة، فلم يعد لها من مهمة سوى عقد إجتماعاتها بشكل روتيني، ولا يرتبط بها العمال حتى من قبيل متابعة أخبارها، وكان ممثلي الإدارة يتولون رئاسة هذه اللجان التي بمرور الوقت-

أصبحت لا تنتظم حتى فى إجتماعاتها ولا يكون لذلك أية ردود أفعال فى صفوف العمال.

(٢) تمثيل العمال فى مجالس الإدارة

وقد كان مطلب إشتراك العمال فى مجالس الإدارة من المطالب التى قامت الطبقة العاملة المصرية برفعها منذ عام ١٩٢١، حرصا منها على وجود العمال فى غرفة إصدار القرار، وهو الأمر الذى تتزايد أهميته مع تطور الصناعة وإرتفاع المستوى التقنى للعمال، وفى ظل الإشكاليات الإدارية التى أحدثتها التشريعات المتعاقبة للعاملين.

ورغم أن قانون تمثيل العمال فى مجالس الإدارة قد نص على أن يتم هذا التمثيل بأربعة أعضاء يكون نصفهم على الأقل من العمال، حيث يتكون مجلس الإدارة منهم ومن أربعة اعضاء ممثلين للإدارة، إلا أن هذا القانون قد وضع الضوابط اللازمة لتحجيم هذه التجربة، حيث جعل صوت رئيس مجلس الإدارة مرجحا لكفة التصويت، كما أعطى وزير الصناعة الحق فى إقالة بعض أو كل أعضاء المجلس وإحالتهم للتحقيق، أو وقفهم عن ممارسة وظيفتهم التمثيلية فى المجلس، وفضلا عن ذلك أعطاه الحق فى حل المجلس بأكمله وتعيين مفوض لإدارة الشركة.

وفى الواقع يختلف تمثيل العمال فى مجلس الإدارة عن تمثيلهم فى لجان الإنتاج ولجان الأمن الصناعى، فبينما تتكون الأخيرة بالإختيار المشترك للإدارة واللجنة النقابية، يكون تمثيل العمال فى مجلس الإدارة عن طريق الإنتخاب، لذلك فإنه كثيرا ما يحدث فى فترات المد للحركة العمالية، حيث يقومون بتبنيها وهو الأمر الذى يدفع اللجنة النقابية إلى التناقض معهم، ولذلك يسعى إتحاد العمال لتدارك هذا الأمر ومحاصرة هذا الشكل التمثيلى للعمال بإخضاعه للتنظيم النقابى.

ويتضح ذلك من خلال التناقض الذى رأيناه بين الإدارة واللجنة النقابية من جهة، وأعضاء مجلس الإدارة المنتخبين من ناحية أخرى فى العديد من الأحداث العمالية والحالات الكثيرة التى تعرض فيها أعضاء مجالس الإدارة للوقف والإقالة، بل والنقل من شركاتهم مثلما حدث فى سماد طلخا، والنقل الخفيف، والحديد والصلب.

وربما يتصور من يلقى النظرة الأولى على هذه الأشكال التمثيلية وجود مشاركة عمالية فى الإدارة والإنتاج، غير أنها ليست إلا أشكالا بيروقراطية لا ترتبط بأية رقابة عمالية حقيقية على الانتاج لكل الأسباب التى أوردناها، فالسلطة قد قننت لهذه الأشكال على الصورة التى تتلائم مع وجهة نظرها، ولم تسمح بها إلا فى الوقت الذى تسيطر فيه على التنظيم النقابى، وحيث قامت بمصادرة الحركة العمالية المستقلة، وهكذا تختلف هذه الأشكال التى تصنعها السلطة عن الأشكال التمثيلية التى تبدعها الطبقة وتخلقها بمبادراتها ومن خلال حركتها الحية.

الحركة العمالية ... المأزق والحل

سيجد القارئ لتاريخ الحركة النقابية المصرية وما آلت إليه الآن، وفي السنوات الأخيرة التي شهدت عددا من التحركات العمالية المتميزة بدرجة من النضج النسبي، أنه أمام حالة تثير الإنزعاج حقا قد تردت إليها الحركة النقابية في بلادنا، حيث الفكرة النقابية ذاتها قد فقدت مصداقيتها لدى العمال، ومن ذا الذي يستطيع أن يقنع العامل بأن مثل هذه النقابات قد وجدت لتدافع عن مصالحه، وهو لا يرى فيها غير أنها مؤسسات حكومية ملحقة بالأدارة وتعمل دائما معها وتستند إلى سلطة الدولة، وغير كل هذا الفساد المستشرى فيها؟؟!!

لذلك .. كان من الطبيعي أن تتردد الهتافات المعادية للنقابة ورموزها في أحداث السكة الحديد، والنقل الخفيف، وإسكو، والحديد والصلب.

وكان من الطبيعي أن تأتي جميع الحركات الإحتجاجية العمالية التي حدثت في السنوات الأخيرة من خارج التنظيم النقابي وأغلبها في مواجهته.

والآن .. أصبحت في مصر حركة عمالية لها ملامحها المتميزة، وبرنامجها المطلبي، وقياداتها ورموزها، هذه القيادات المؤيدة من العمال والتي تقف السلطة لها بالمرصاد لمنعها من دخول التنظيم النقابي مستخدمة سلاح التزوير، أو قانون المدعي الإشتراكي الذي يتم بمقتضاه عرض أسماء المرشحين لإنتخابات مجلس إدارات اللجان النقابية عليه للإعتراض على من يشاء منها، وفضلا عن ذلك المادة ٣٨ من قانون النقابات والتي تنص على ألايزيد عدد أعضاء النقابات المهنية عن ٢٠٪ من عدد أعضاء مجالس إدارات اللجان النقابية، بينما يتم قسرا ضم جميع حملة دبلوم المدارس الثانوية الصناعية الى نقابة التطبيقيين، التي توصف بأنها نقابة مهنية!! وهي النقابة التي كان من أهم أسباب إنشائها شق الطبقة العاملة بتصنيفها إلى فنيين وغير فنيين.

وعلى الجانب الآخر نجد التنظيم النقابي المعزول الذي يسيطر عليه إتحاد العمال من خلال ٢٣ نقابة عامة تتربع عليها منذ زمن بعيد القيادات الحكومية،وتفتقد لجانه النقابية في الواقع لأية شخصية إعتبارية طبقا لنصوص قانون النقابات رقم ٣٥ لسنة ١٩٧٦ وتعديلاته بالقانون رقم لسنة ١٩٨١، وهي ليست الإشكالية الوحيدة لهذا القانون الذي لا تقوم فلسفته على الرغبة في تحديد العلاقة بين النقابات والدولة، وإنما على السعي إلى إحكام سيطرة الدولة على هذه النقابات.

إن مختلف الثغرات الديمقراطية التي أمكن فتحها في النظام السياسي والشمولي وسمحت بهامش من الحريات السياسية لم تنل منها الطبقة العاملة شيئا حتى الآن، فالحقوق الديمقراطية لهذه الطبقة لازالت مصادرة بالكامل، وعلى الرغم من ذلك، لا تجد هذه الحقوق مكانها في برامج الأحزاب والقوى السياسية المختلفة، أو في المعارك الديمقراطية التي تخوضها هذه القوى، اللهم إلا في ذيلها أو على هوامشها.

إن الحقوق الديمقراطية للطبقة العاملة (حقها في تنظيمها النقابي المستقل، وحزبها السياسي، وحقوق

الإضراب والاعتصام والتظاهر)هي المحور الحقيقي والجوهري لأي مجتمع ديمقراطي حقا، وبدونها تفتقد الديمقراطية مضمونها ومغزاها، وتظل مجموعة من الديكورات والكرنفالات، أو هايد بارك ربما كان عالي الصوت، ولكنه ضيق الإطار منحصر في صفوف النخبة.

فنحن لا نعتقد أن هناك مجتمعا ديمقراطيا لا تتمتع فيه النقابات بإستقلاليتها وتمارس نشاطها بفاعلية في الدفاع عن المصالح اليومية للعمال.

ولا يمكن لإستقلالية الحركة النقابية أن تتحقق بغير إلغاء القانون المفروض عليها من الدولة، حيث ينحصر دور القانون في النص على شرعية العمل النقابي، والإقرار بحق العمال في تكوين منظماتهم النقابية، ثم يقوم العمال بعد ذلك بوضع اللوائح الخاصة بنقاباتهم بأنفسهم وعن طريق جمعياتها العمومية.

ديمقراطية التنظيم النقابي

تبدأ ديمقراطية التنظيم النقابي من الحق الإختياري للعمال في الإنضمام للنقابة وحقهم غير المقيد في تشكيل التنظيم النقابي الذي يعبر عن مصالحهم، وحق هذا التنظيم في بناء الشكل الهرمي الذي يناسبه، ووضع أسسه وطريقة إنتخابه، فضلا عن الإقرار القانوني بحق العمال في الإضراب والإعتصام، وحق النقابات في عمل عقود العمل الجماعية.

وهناك وجهة نظر في الحركة العمالية تختلف مع فكرة حرية تشكيل النقابات وتنظر إلى المطالبة بها بإنزعاج شديد، بإعتبارها تؤدي عمليا إلى إنهيار التنظيم النقابي الذي ترى في وجوده بهذا الشكل المركز مكسبا كبيرا، وتعتقد أن دورنا ينحصر في العمل على إدخال بعض التعديلات الديمقراطية عليه.

ونحن تختلف مع هؤلاء ونقول لهم أن الدعوة للإستقلالية لا يمكن لها أن تكون غير الدعوة لإستقلالية تنظيم ديمقراطي، وأن ديمقراطية التنظيم لا تعني في المحل الأول سوى الحق الإختياري للعمال في الإنضمام للنقابات ،وهو ما يعني الحق في التعددية.

إن فكرة الحق في التعددية قد تبدو للبعض خطوة للخلف، ولكنها بالتأكيد الطريق إلى تنظيم نقابي يقوم بدوره الطبيعي في تنظيم العمال، والعمل على تحسين ظروف وشروط عملهم ، وإلى استعادة ثقة العمال في الفكرة النقابية التي أهدرها التنظيم المركز، الذي لم يستطع - رغم ضمه العمال إجباريا - أن يضم أكثر [من ٢٣٪ من إجمالي العاملين في مصر تحت سيطرته، ولا تجري الإنتخابات في أكثر من ٤٠٪ من قواعده والباقي ٦٠٪ يتم بالتزكية]. (١٩)

كما لم يستطع هذا التنظيم أن يحقق أي مكسب إقتصادي للطبقة، بل إن المكاسب الإقتصادية الجزئية التي تم الحصول عليها في السنوات الأخيرة جاءت في أعقاب ونتيجة التحركات العمالية التي جاءت من خارج هذا التنظيم، الذي تحول إلى مؤسسة للخدمات الإجتماعية ودفن الموتى في أحسن الأحوال.

إن هؤلاء الذين يدافعون عن التنظيم المركز الحالى معتقدين أنهم يدافعون عن وحدة الطبقة العاملة يتجاهلون أن وحدة الطبقة العاملة لا يمكن لها إكتسابها إلا فى سياق حركتها، ومن خلال منظماتها الجماهيرية التى تبدعها إستجابة لشروطها المختلفة.

ولا شك أن إفتقاد الطبقة العاملة لتنظيماتها هو المأزق الراهن للحركة العمالية، التى يرتهن تطورها بإكتسابها لحقوقها الديمقراطية، وهو ليس مأزقها وحدها بل إنه مأزق المجتمع بأسره، فوعى العمال بكونهم طبقة إجتماعية لها دورها القيادى فى حركة المجتمع، وقدرة الحركة العمالية على أن تلعب دورا طليعيا مع القوى الديمقراطية، هو شرطا حاسما لتغيير الطابع الشمولى للدولة فى مجتمعنا، ولفتح الطريق المسدود.

الهوامش

١- الفقرة من ص ١٦٠ كتاب «غرامشي، حياته وأعماله»

٢- «الكارابينيبيري» تعني الدرك

٣- تقرير «الاتحاد العام للعمل» فيما بعد من كتاب «عرامشي،حياته وأعماله»

٤- الفقرة من ص ١١١ نفس المصدر

٥- الفقرة من ص ١١٩ نفس المصدر

٦- الجماهير والزعماء، مقال نشر بلا توقيع في صحيفة «النظام الجديد» بتاريخ ٣٠ ايول (سبتمبر) ١٩٢١

٧- الفقرة من ص ١١١ من كتاب غرامشي ، حياته واعماله

٨- ص ١٠٦ نفس المصدر

٩- تمكنت الرأسمالية في هذه البلدان من تقديم بعض التنازلات للطبقة العاملة حيث كان تزايد تكاليف الانتاج الصناعي يحول إلى كاهل جماهير المستعمرات، أو كاهل شريحة واسعة من السكان في الدول المستغلة الأكثر تخلفا.

١٠- اشتراكيون وشيوعيون ، مقال نشر بلا توقيع في صحيفة النظام الجديد بتاريخ ١٢ مارس ١٩٢١

١١- الاشراف العمالي في مجلس العمل. مقال نشر بلا توقيع في صحيفة النظام الجديد بتاريخ ١٣ آذار (مارس) ١٩٢١

١٢- الفقرة من ص ١٢١، كتاب غرامشي حياته وأعماله.

١٣- خطة استردام ، مقال نشربلا توقيع في صحيفة «النظام الجديد» بتاريخ ٨ حزيران (يونيو) ١٩٢١

١٤- نفس المصدر

١٥- مقال الجماهير والزعماء، المصدر السابق

١٦- امعانا في مركزة التنظيم النقابي ضمانا لأقصى درجات السيطرة عليه أخذ بنظام النقابات العامة، وليس نقابات الصناعات، حيث تضم النقابة العامة عمال أكثر من صناعة، ومما ينتج عنه خلل واضح حيث تتعامل النقابة الواحدة مع أكثر من مؤسسة عامة.

١٧- انظر كراسةكفاح عمال السكة الحديد . من كراسات صوت العامل

١٨- في البيان الذي أصدره رئيس الاتحاد إبان الأحداث ذكر أن من قاموا بها من خارج التنظيم النقابي، وكأن النظيم النقابي يقف عند حدود مجالس إدارات اللجان النقابية، أما أعضاء الجمعيات العمومية الذين تستقطع منهم الإشتراكات فيبدو أن مظلة التنظيم لا تشملهم !!!

١٩- قضايا فكرية - العدد الخامس - مايو ١٩٨٧ - ص ٢٤٣.

عريان نصيــــف

النضال الوطنى والاجتماعى للفلاحين المصريين قراءة مقارنة مع مقولات جرامشى

يهمنى، أن اسجل اعتزازى وشكرى للأستاذ حلمى شعراوى - وادارة مركز البحوث العربية- لدعوتهم لى للمشاركة فى هذه الندوة حول «قضايا المجتمع المدنى العربى فى ضوء فكر جرامشى».

أولا: للاستفادة - فكريا وسياسيا- من البحوث المقدمة فى الندوة، لعدد كبير من خيرة الباحثين الجادين فى قضايا المجتمع العربى.

ثانيا : لما اتاحه ذلك لى من فرصة إعادة قراءة تاريخ وواقع حركة النضال الفلاحى فى مصر، وفقا لموضوع الورقة التى أسهم بها فى الندوة.

ثالثا : لارتباط ذلك باطلاعى على بعض كتابات المفكر الايطالى الكبير «انطونيو جرامشى» الذى لم أتمكن قبل ذلك - وأعتقد أنه يشاركنى فى ذلك الكثير من اليساريين والمثقفين عموما - من القراءة الواضحة - ولو نسبيا - لأفكاره ورؤاه.

وسأتناول فى ورقة العمل هذه رؤية جرامشى - بقدر ما استطعت تجميعها- للدور الهامشى للفلاحين، وما يرتبه على تلك الرؤية فى المجالات الفكرية والتنظيمية والنضالية والتحالفية... مقارنا ذلك بالدور التاريخى للفلاحين المصريين فى حركة الثورة.

وبطبيعة الحال فمن الصعب - فى هذا المجال - أن يتسع البحث للدور الاجتماعى والانتاجى والسياسى لحركة الفلاحين المصريين، ولكنه سيقتصر على محاولة رصد وتحليل لمراحل النضال الفلاحى فى التاريخ المصرى، فى المجالين الوطنى والاجتماعى. وسيكون منهج البحث كما يلى:

أولا- العوامل التى أدت إلى تمايز الحركة النضالية للفلاحين المصريين، بخلاف أوضاع الحركة الفلاحية الايطالية التى استقى منها جرامشى رؤيته.

وخاصة بالنسبة لنشأة وتطور المشكلة الزراعية فى مصر، وأنماط الانتاج الزراعى منذ البدايات، وحتى ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

ثانيا - أساليب نضال الفلاحين المصريين على مدى التاريخ، والسمات العامة لهذا النضال.

ثالثا - التوجهات العامة - الفكرية والنضالية- لجرامشى بخصوص المسألة الزراعية، وأهميتها بالنسبة لحركة النضال الفلاحى فى مصر.

جرامشى ....والفلاحون

فى مقال بعنوان «العمال والفلاحين»، يصف جرامشى الحالة الوجدانية، أو النفسية أو الوعى لدى الفلاح بقول:« بقيت عقلية الفلاح هى عقلية القن (أو رقيق الأرض) التى قد تثور بعنف ضد الأسياد فى مناسبات معينة، ولكنها عاجزة عن ا لثقة بالنفس كعضو فى جماعة (كالأمة بالنسبة للمالكين، والطبقة بالنسبة للبروليتاريين)، وعن القيام بعمل منظم ومستمر بهدف تغيير نمط العلاقات الاقتصادية والسياسية للتعايش الاجتماعى.

ثم ينطلق جرامشى موصفا النضال الطبقى للفلاحين بما يلى:

«كان شكلا من أشكل الارهاب البدائى دون نتائج ثابته فعالة، فهو يختلط بقطع الطرق، والابتزاز، وحرق الغابات، وتشريد المواشى، وخطف واغتصاب الأطفال والنساء ...» الخ.

ثم يعود لتحليل نفسية الفلاح..

«همه الأكبر فى الحياة هو حماية نفسه جسديا من أحابيل الطبيعة البدائية، ومن اهانات ووحشية الملاكين وموظفى الدولة»

«عنصر فوضوى، بلا شخصية حقوقية ولا شخصانية أخلاقية»

«ذرة مستقلة ضمن الهيجان المشوش، لا يوقفه عند حد سوى الخوف من الشرطى ومن الشيطان»

«لا يعى التنظيم، ولا الدولة، ولا الانظباط»

«عاجزا عن وضع هدف عام لتحركه، وعن تحقيق هذا الهدف بالمثابرة والنضال المنظم»

وكان من المنطقى أن يكون لهذه الرؤية من جرامشى للفلاحين، تداعياتها ومترتباتها على العديد من القضايا:

فالعلاقة بن البروليتاريا وفقراء الفلاحين ، ليست علاقة تحالفية، بل يجب أن تكون – من وجهة نظر جرامشي – علاقة قيادة من طرف وانقياد من طرف آخر.

فهو يكتب في صحيفة «النظام الجديد» عام ١٩٢٠ ما نصه: «والبروليتاريا الشمالية بتحرير نفسها من العبودية الرأسمالية، ستحرر الجماهير الفلاحية الجنوبية العاملة فى خدمة المصرف وفى خدمة الصناعوية الطفيلية فى الشمال . ولا يجب البحث عن أعادة البعث الاقتصادى والسياسى للفلاحين، بل فى دعم البروليتاريا الصناعية التى تحتاج بدورها الى دعم الفلاحين».

والعملية التنظيمية للفلاحين إن لم تكن مستحيلة فهى شديدة الصعوبة، ولذا يفضل أن يقوم بها المفكرون نيابة عنهم.

فهو يحسم فى مقال بعنوان«مظاهر صراع الطبقات فى ايطاليا » أن «الأحزاب الفلاحية مستحيلة القيام».

وليست الأحزاب فقط، بل أى حركة تنظيمية مستقلة أخرى. فيؤكد فى موقع آخر من نفس المقال بأنه «يمكن القول بأنه نظرا لتشتت وانعزال السكان الريفيين– وبالتالى صعوبة مركزتهم فى تنظيمات متماسكة– فانه يفضل بدء الحركة من مجموعات المفكرين».

ومن التداعيات المنطقية عدم قدرة الفلاحين على انجاب مفكريهم الطبقيين، فجماهير الفلاحين – كما يقول جرامشى فى دراسته « المفكرون والتنظيم الثقافى»– رغم أنها تقوم بوظيفة جوهرية فى عالم الانتاج، فإنها لا تصنع مفكريها العضويين ولا تمتص أى فئة من المفكرين التقليديين.

وقد بنى جرامشى تحليله لواقع الفلاحين، من خلال المعطيات الاجتماعية والاقتصادية التالية:

اولا– فى البلاد التى كانت متخلفة رأسماليا ، مثل روسيا وايطاليا وفرنسا وأسبانيا ، كان هناك انقطاع كبير بين المدينة والريف، وبين العمال والفلاحين، وبقيت الملكيات الكبيرة للأراضى خارج نطاق المنافسة الحرة.

واحترمت الدولة الحديثة الجوهر الاقطاعى، مخترعة نصوصا قانونية تضمن فى الواقع استمرارية الحقوق والامتيازات الاقطاعية. (العمال والفلاحون)

ثانيا– اخضعت برجوازية شمال ايطاليا الجنوب الايطالى والجزر، وجعلت منها مستعمرات للاستغلال. (مقال فى صحيفة النظام الجديد)

ثالثا– المسألة الفلاحية فى ايطاليا ، مسألة محددة تاريخيا ، انها ليست «المسألة الفلاحية والزراعية عموماً». اذ ان المسألة الفلاحية فى ايطاليا اتخذت لنفسها شكلين نموذجيين وخاصين، هما: المسألة الجنوبية، والمسألة الفاتيكانية.

رابعا– الاختلاف والتباين عميق بين الثورة الديمقراطية/ البرجوازية فى ايطاليا ومثيلتها فى فرنسا.

ففى فرنسا اعتمدت البرجوازية فى ثورتها لدك النظام الاقطاعى على الجماهير الفلاحية، التى تحركت

بنفسها ضد العبودية المرتبطة بالأرض وضد الملكيات الزراعية الكبرى، أما فى ايطاليا فقد اختارت البرجوازية الرأسمالية الناشئة التحالف مع المزارعين (اصحاب الأراضى)، وبشكل خاص مع كتلة مزارعى الجنوب. وهكذا فإن أوضاع الفلاحين لم تتغير، واذا تغيرت قليلا- فى حالات معينة- كان هذا التغير نحو الأسوأ.

(ملاحظات فى السجن)

نشأة وتطور المشكلة الزراعية فى مصر

بقدر ما كان النيل هو واهب الحياة لمصر- كما قال هيرودوت- بقدر ما كان عاملا أساسيا لمعاناة الفلاح المصرى منذ بدء التاريخ.

فلقد كان المصريون هم أول جماعة بشرية تمارس الزراعة، التى نشأت فى مصر منذ آلاف السنين قبل الميلاد.

ولم تستقر الزراعة وتصبح مجال الانتاج الوحيد- ثم الأساسى- فى مصر، الا نتيجة الجهد الجماعى والشاق الذى بذله المصريون من أجل الاستفادة بمياه النيل، ومنع تسربها إلى رمال الصحراء

فمع نمو الجماعة المصرية، ومع نمو احتياجاتها إلى الاستقرار والتطور، كان لابد من القيام بأعمال كبيرة فى نظام الرى واستغلال المياة.

... ومن هنا نشأت «الدولة» المصرية. وكان أهم - وأول - وظائفها استغلال مياه النيل فى الزراعة، بما يعنيه- ويستلزمه من التحكم فيه حتى لا يغرق البلاد (وذلك باقامة السدود)، ومن وسائل توصيل مياهه إلى أراضى الصحراء (باقامة الترع والجسور).

وفى الوقت الذى أقيمت فيه هذه المنشآت - المبررة لقيام الدولة - ونمت الزراعة بالجهود والتضحية الجماعية للفلاحين المصريين، إستغلت الدولة مهمتها تلك لتصبح دولة قابضة متحكمة مالكة لكل هذ الأراضى المنزرعة، مسيطرة عليها وعلى رقاب من استصلحوها واستزرعوها وانتجوا خيراتها.

وأصبحت الدولة - ممثلة فى الفرعون- هى المالكة الوحيدة للأرض. ومع توالى عهود الغزاة على مصر من فرس ويونان ورومان، ومع الفتح العربى، والاحتلال العثمانى، وسيطرة المماليك، وحكم محمد على .. لم يتغير الوضع كثيرا، بل كان كل محتل - أو حاكم- يحرص على استمرار علاقات الانتاج الزراعى كوضعها فى مصر القديمة.

كان هذا هو النمط العام لعلاقات الانتاج الزراعى، وإن تخللته بعض تغيرات محدودة:

١- حصول بعض الفئات من الطبقة الحاكمة فى مصر الفرعونية، على حق تملك بعض الأراضى بعد انتصارها على فئات حاكمة أخرى، كما حدث فى الأسرة السادسة.

٢- التوسع - النسبى- فى حق الانتفاع، وخاصة منذ نهاية حكم الرومان، وأثناء الفتح العربى.

٣- منح بعض الحكام- لأقاربهم وانصارهم وعملائهم- مساحات من الأرض تضمنت بعض حقوق الملكية، كوضع اليد وحق التوريث، ومن أمثلة هذه الأراضى

- اراضى الرزقة : المعفاة من الضرائب.
- الاقطاعات : التى منحها العثمانيون لعملائهم.
- الجفالك : واختصت بها أسرة محمد على .
- الأبعديات : التى منحها اسماعيل، بديلا عن الأراضى التى كانت للمتعهد.

.... ولكن كل هذه الاستثناءات لم تشكل أى تغيير جدى فى حقيقة علاقات الانتاج الزراعى الرئيسية- منذ البداية حتى النصف الأخير من القرن التاسع عشر- وهى ملكية الحاكم ، او الدولة، او نظام الحكم للأراضى الزراعية، دون قيام نظام ملكية فردية للأراضى الزراعية.

نشأة وقيام الملكية الفردية للأراضى الزراعية فى مصر وطبيعة نظام الاستغلال الزراعى على ضوء ذلك

مع التطور الاقتصادى، وتدعم النظام الرأسمالى عالميا ، كان من الصعب أن يستمر احتكار الدولة لملكية كافة الأراضى الزراعية فى مصر. فصدرت «اللائحة السعيدية» عام ١٨٥٨، التى وان اختلف حول تقييمها رأى الباحثين فى المسألة الزراعية المصرية، بين من اعتبرها «مولدا للرأسمالية الزراعية فى مصر، وظهورا للملكية الفردية للأراضى بشكل واضح»، الى من اعتبر أنها «لم تكفل حق الملكية الا لكبار الملاك من العائلة الخديوية ومن تعاون معهم من المحتلين الأجانب».

الا أن القدر اليقينى الذى ليس محل للخلاف، انها كانت اولى التشريعات التى قننت حق الملكية الفردية للأراضى الزراعية فى مصر.

وتلى ذلك صدور ما سمى «قانون المقابلة» الذى فرض على المتفع - عام ١٨٧٦- دفع ستة أمثال الضريبة مرة واحدة، مقابل زيادة حقوقه على الأرض، وما لبث أن ألغى بعد فترة وجيزة.

أما حق الملكية - بما يعنيه قانونا وفعلا من حق المالك فى استعمال أرضه، وفى استغلالها، وفى التصرف فيها- فلم يتقرر سوى فى عام ١٨٩١.

وابتدأت منذ هذا التاريخ مرحلة جديدة من مراحل علاقات الانتاج الزراعى فى مصر.

القسمات الرئيسية للاستغلال الزراعي، منذ تقرير حق الملكية الفردية عام ١٨٩١ حتى عشية ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢

أولا- تركز نسبة كبيرة من الملكية الزراعية في أيدى حفنة قليلة من كبار الملاك

فمع بدايات الملكية الفردية (عام ١٨٩٤):.

كان ٧ . ١٪ من مجموع الملاك، مالكين لمساحة ٥ . ٤٢٪ من جمل الأراضى المتزرعة.

وفى بداية الخمسينات - قبل ثورة يوليو مباشرة- أصبح هؤلاء الملاك يحوزون نسبة ٢ . ٣٤٪ من مجموع الأراضى الزراعية، بالرغم من أن نسبتهم كانت قد أصبحت ٤ . ٠٪ من مجموع الملاك فى مصر.

ثانيا - المساحة الأكبر من الأرض الزراعية، فى حيازة متوسطى وصغار الملاك

بالرغم من ملكية عدد قليل من كبار الملاك على مساحات كبيرة من الأراضى الزراعية، إلا أنه من الزاوية المقابلة يتضح أن المساحة الأكبر كانت فى حيازة متوسطى وصغار الملاك.

فوفقا لاحصاءات عام ١٩٥٢، يتبين أن أكثر من ٦٥٪ من جملة الأراضى المتزرعة كانت مملوكة لمتوسطى الملاك وصغارهم.

ثالثا: كان الاسلوب الأساسى لاستغلال كبار الملاك للأراضى الزراعية، هو تأجيرها للفلاحين نقدا، اومزارعة.

ويرجع ذلك لما يلى:

- عدم تفرغ الكثيرين منهم للزراعة وهجرتهم للمدينة.
- عدم خبرتهم بالعملية الزراعية وهروبهم من تحمل مخاطر انتاجها.
- للاستفادة من القيمة الايجارية التى يتوالى ارتفاعها- نتيجة تركز الملكية الى حد كبير- لدرجة أن بلغ معدل زيادته ٤٧٢٪ خلال ١٢ عام (من العام الزراعى ١٩٣٩/٣٨ - ١٩٥١/٥٠).

.... وبالرغم من مغالاة بعض الباحثين فى نفى صفة «النمط الاقطاعى» عن طبيعة علاقة الاستغلال الزراعى طوال هذه المرحلة، ووصفهم لهذا النمط من العلاقات الانتاجية بأنه كان أسلوبا رأسماليا، وأن صيغة الايجار- الزراعى هى صيغة رأسمالية تقابل صيغة الأجر فى الصناعة.

الا ان أى من الدارسين - اقتصاديا واجتماعيا- للمسألة الزراعية فى مصر، لم يقرر- وما كان له أن يقرر- أنه كان فى مصر اقطاع شبيه بالاقطاع الأوربى، خاصة مع حداثة نظام الملكية الفردية للأراضى الزراعية فى مصر، ومع نشوئه وتطوره فى ظل الاحتلال.

والقدر - الذى لا يتحمل الخلاف - حول نظام الاستغلال الزراعى - من ١٨٩١ حتى ١٩٥٢- انه كان نظاما «شبه اقطاعى» تتشابك فيه علاقات الانتاج الرأسمالية، مع علاقات الانتاج الاقطاعية.

ومن هنا يتضح الخلاف الكبير بين واقع المسألة الزراعية الأيطالية، مع المسألة الزراعية المصرية، التى تتميز - وفقا لما سبق- بالخصوصيات الرئيسية التالية، بم لذلك من انعكاسات على الفلاحين فى كلا البلدين:

اولا- نشأة حرفة الزراعة فى مصر، بما يعنيه ذلك من طبيعة خاصة- خبروية ونضالية- للفلاح المصرى.

ثانيا- حداثة حق تملك الأراضى الزراعية للأفراد ،وعدم قيام نظام اقطاعى متكامل - اجتماعيا واقتصاديا- فى مصر.

ثالثا- ارتباط القضية الزراعية بالقضية الوطنية المصرية، لتملك كل محتل للأراض الزراعية كما سبق.

ولذلك .. فالفلاح المصرى - على مر العصور ، وبالرغم من المعاناة القاسية التى عاشها آلاف السنين، وبالرغم من اصرار المستغلين- سواد كانوا من المحتلين أو من كبار الملاك- على أن تستمر القرية المصرية غارقة فى بحور الظلم والاظلام..

... بالرغم من كل ذلك .. لم يفقد الفلاح المصرى شخصيته الأخلاقية والنضالية وانتمائه لطبقته ولوطنه.

فمنذ الأسرة السادسة فى مصر القديمة- منذ آلاف السنين- لم تهدأ حركة النضال الفلاحى.. سواء ضد السخرة والاستغلال ومن أجل العدالة الاجتماعية، او ضد الغزاة والمحتلون الأجانب لوطنهم.وكان الفلاحون المصريون هم الوقود - الواعى- لكل مراحل الثورة المصرية فى تاريخها القديم او الحديث.... بدءا من شكوى الفلاح الفصيح «اخنوم أنوب» ابن قرية اهناسيا، ضد الظلم، وهتافه - والسياط تمزق جسده فى مواجهة الحاكم- وانت كمدينة بلا حاكم، وسفينة بلا ربان. بل أنت الحاكم الذى ينهب وأنت أمير سلط على عصابات الاجرام فأصبح لها مثلا أعلا، وقدوة»

... حتى الاستيلاء على السلطة - فى مواجهة الاستعمار وعملائه المحليين، كما حدث فى زفتى عام ١٩١٩، حيث أعلن الفلاحون والمثقفون الوطنيون الاستقلال وشكلوا حكومة قادرة على تسيير امور الاقليم وحمايته من القوات الانجليزية والسلطة التابعة، لمدة وان لم تكن كبيرة- من الناحية الحسابية- الا انها مهولة من ناحية الصمود الهائل فى مواجهة الضغط والحصار.... مرورا بباقى وسائل و «درجات» النضال..

* التمرد والاضراب عن العمل من قبل الفلاحين المسخرين لحفر قناة السويس..

فبعد لن كتبت جريدة التايمز اللندنية فى ٦ يونيو ١٨٦١ تطمئن القوى الاستعمارية: «علينا أن نعد أنفسنا لتلقى أنباء من باريس بأن الفلاحين المصريين يهجرون قراهم من أجل العمل فى حفر الأرض ونقل الرمال»

كتبت جريدة استندرد فى ١٥ يوليو من نفس العام، وبعد ان رفض الفلاحون تلك الهجرة المفروضة عليهم: «والفلاحون يسحبون سيرا على الأقدام الى بورسعيد، وقد ربط بعضهم الى بعض .. كالجمال، أو مثل قطعان العبيد».

... ولكن تلك الجمال، وقطعان العبيد، كان لها موقفا آخر يتسق مع تمسك الفلاح المصرى بكرامته الشخصية والوطنية.

فبعد اصرار ثلاثى: سعيد - ديليسبس - اوجينى ، على المزيد من السخرة والامتهان للفلاح المصرى، كانت انتفاضته التاريخية فى يناير ١٨٦٢ بالتمرد- من جانب عدة آلاف من الفلاحين- على السخرة، والاضراب عن الحفر، والهروب المنظم المسلح من الموقع، مما اضطر الى إعلان تحديد أجر شهرى للعامل بدلا من السخرة، والتحسين النسبى لمعيشتهم وخاصة بالنسبة لمياه الشرب.

* ا لكفاح المسلح ضد كل المستعمرين.. من الهكسوس حتى الصهاينة واذا كان -كما يقال - «والحق ما شهدت به الأعداء» .. فنقرأ ما كتب هؤلاء الأعداء..

- يقول مارتان (أحدمهندسى حملة نابليون):

«بالرغم من احتلال الفرنسيين لعاصمة مصر، فانه لم يستقر لهم قرار فى البلاد. وكان مركزهم فيها مزعزعا ومحفوفا بالمتاعب، ولم يترك الأهالى والفلاحون وسيلة لمقاومة السلطة الفرنسية الا واتبعوها ، وقد ذهب كثير من الفرنسيين ضحية هذه المقاومة»

- وكتب ريبو (المؤرخ الفرنسى) فى كتاب «التاريخ العلمى والحربى للحملة الفرنسية» :

«كان الوجه البحرى بالرغم من احتلاله، غير خاضع ولا مستسلم، وكثيرا ما تمردت القرى التى مربها الجيش الفرنسى، ورفع الفلاحون علم الثورة».

- وكتب الجنرال ديزيه (قائد الحملة على الصعيد):

«اننا نعيش هنا عيشة الضنك، فأن جميع القرى تقفر من السكان كلما اقتربنا منها، ولا نجد فيها شيئا من القوت، ولا نرى فلاحا واحدا يدلنا أو يأتينا بأخبار»

- واللورد ملنر (احد القيادات الرئيسية للاحتلال الانجليزى) يصف الوضع يوم ١٦ مارس ١٩١٩ بقوله فى احد التقارير المقدمة منه:

«قطع الفلاحون السكك الحديدية والأسلاك التلغرافية بين الوجهين البحرى والقبلى. وقطعت المواصلات تماما بين القاهرة والوجه القبلى»

ثم يصف - مرتاعا- الوضع يوم ١٨ مارس بقوله « لقد جاهرت مديريات البحيرة والغربية والمنوفية والدقهلية بالثورة، وعندما حاولنا خرق الحصار بتسيير قطار تحت الحراسة الى الصعيد، عاد الى القاهرة .. من محطة الرقة محطم العربات مشوها. فقد بدأ الفلاحون فى بحرى وقبلى يدمرون المحطات».

* الثورات طويلة المدى ، ضد انظمة الحكم الاستبدادية، بهدف استخلاص مصر من أيديهم من ناحية، ولتوزيع الأراضى على الفلاحين من ناحية أخرى. ولعل أبرز هذه الثورات، الثورة الفلاحية فى الصعيد ضد المماليك- والمعروفة بثورة «همام» كقائد باسل لها. والتى استمرت - رغم المواجهات العنيفة والحصار

الشديد- أكثر من ثلاثين عاما، ترفع شعارات اسقاط المماليك وعودة مصر للمصريين والأرض للفلاحين.

* حركات المقاومة العنيفة المتوالية ضد كبار الملاك ومن أجل الأرض والعدالة وخاصة منذ نهايات الحرب العالمية الثانية وبداية الخمسينيات. فى بهوت، وكفور نجم ، وساحل سليم، البدارى، السرو ، دراوه، ابو الغيط، وميت فضالة.. والكثير من قرى مصر شمالاوجنوباً.هذه المعارك الضارية والدامية والتى سقط فيها عنانى عواد ، وغازى أحمد وعشرات من شهداء الفلاحين دفاعا عن حقهم فى الأرض وفى الحياة الانسانية الكريمة.

* الحركات النضالية المستمرة - بعد ٢٣ يوليو ١٩٥٢، وبعد قانون الاصلاح الزراعى - فى مواجهة الحلف غير المقدس الذى انعقد بين كبار ملاك الأراضى السابقين، والرأسمالية الريفية الوريث الجديد للأرض، والأجهزة الادارية البيروقراطية، فى مجالات الاصلاح الزراعى والتعاون.

تلك النضالات التى سالت فيها الدماء الزكية للفلاحين وأبنائهم - من المثقفين الثوريين - فى كمشيش،وأوسيم ، والخوانكة، ومطاى ، وبنى صالح، والكثير من قرى بحرى والصعيد، من أجل تصفية العلاقات الاقطاعية، وتحويل قوانين الاصلاح الزراعى -حقا وفعلا - لخدمة الملايين من فقراء الفلاحين، واستشهد فى هذه المعارك العديد من القيادات الفلاحية.. صلاح حسين، وعبد الحميد عنتر، وأبو رواش الديب.. وغيرهم من أبطال الفلاحين.

* التوجه - فى المرحلة الأخيرة- لدعم الحركة النضالية الفلاحية، بالدعوة التوحيدية لطاقات وجهود الفلاحين.

- وقد تمثل ذلك فى الخمسينيات والستينيات بالتراكم الكمى والكيفى الكبيرللفلاحين فى الهيكل التعاونى، أملا منهم فى أن تصبح الحركة التعاونية الزراعية - بجانب دورها الميسر والمدعم للعملية الانتاجية - وعاء ديمقراطيا كبيرا للدفاع عن مصالحهم.

ومن هنا - وفى عدة شهور- انضم اختياريا عام ١٩٥٢، ٤٤٩ الف فلاح للحركة التعاونية، ثم وصل عددهم عام ١٩٧٠ إلى ٢ مليون و٨٣٠ الف فلاح.

- ومع ضرب الحركة التعاونية وانهيار أمل الفلاحين فى دورها للدفاع عنهم، لم يكن بمحض الصدفة، استجابة الكثيرين منهم- فى ١٨ محافظة لدعوة بعض القوى الثورية لتشكيل «اتحاد الفلاحين المصريين» ، الذى يناضل مع الفلاحين- وبهم- منذ اعلان تأسيسه عام ١٩٨٣- ضد كل قوى استغلالهم ومن أجل حقهم فى الأرض والحياة.

بالرغم من أنه لا يزال «تحت التأسيس» ، وبالرغم من كافة الصعوبات والمحاصرات والمعوقات التى يتحرك فى مواجهتها.

ان عملية التأريخ للحركة النضالية للفلاحين المصريين، شديدة الغنى والاتساع، بقدر غنى واتساع هذا النضال على مدى التاريخ المصرى.

ولكن الذى يهمنا- بالدرجة الأولى - تأكيد بعض القسمات الرئيسية لهذه الحركة النضالية:

اولا - انها لم تتوقف أبدا .. تقوم وتنتصر، أو تنتكس، ثم تقوم مرة أخرى، فى مواقع أخرى، وبقيادات أخرى.

ثانيا - قدرتها على ابتكار أساليب النضال الملائمة لكل مرحلة.

ثالثا - أنها ربطت دائما بين النضال الوطنى والنضال الطبقى، ومن هنا كانت شراسة الطبقات الأخرى المعادية للاستعمار- بعد تبوأها القيادة - فى ضرب هذه الحركات ووأد أى امتدادات نضالية اجتماعية لها.

رابعا - انها قامت دائما من خلال تحالفات مع قوى أخرى تتفق معها - ولو مرحليا- فى اهدافها. (مع كهنة أخناتون ضد القوى المعادية- مع البدو ضد المماليك - مع الجنود ضد سخرة سعيد وديليسبس- مع البرجوازية المصرية ضد الاستعمار الانجليزى)، وبطبيعة الحال مع حلفائها الحقيقيين من الطبقة العاملة والمثقفين الثوريين فى نضالاتها الطبقية منذ الأربعينيات.

خامسا - أنها اتسمت - فى العديد من المراحل - بالعنف. كإدراك طبقى تلقائى من الفلاحين أن العنف الهجومى الظالم من الاستعمار، والطبقات الرجعية، لا يمكن أن يواجه من قبلهم سوى بالدفاع - العنيف العادل - عن وطنهم وأرضهم وحقهم فى الحياة.

ولعل أسلوب النضال الوطنى للفلاحين- فى ثورة ١٩١٩- وأسلوب النضال الاجتماعى لهم فى بعض معارك قرية كمشيش، يوضح بجلاء هذه السمة الخاصة للنضال الفلاحى.

ومع حركة النضال المستمرة والصلبة للفلاحين المصريين، كان لابد - موضوعيا - أن تكون المسألة الزراعية موضع اهتام كل القوى الوطنية والديمقراطية فى المجتمع المصرى، مع الاختلاف - بطبيعة الحال- فى درجة اهتام كل من هذه القوى، وفقا للتركيب الطبقى لكل منها، ووفقا ايضا لحركة المد والجزر الثوريين لنضال فقراء مصر من فلاحين وعمال ومثقفين ثوريين.

* فبالاضافة لدور ثورة ٢٣ يوليو فى الحركة الفلاحية / الزراعية، واصدار قانون الاصلاح الزراعى بعد شهور عديدة من قيامها، نرصد- فى هذا المجال- ما يلى:

* احمد عرابى: يضع فى مقدمة برنامج الثورة بقيادته:

- الغاء السخرة التى يفرضها الباشوات والأتراك على الفلاحين.

- القضاء على احتكار كبار الملاك لمياه النيل وتحكمهم فيها.

- حماية الفلاحين من المرابين.

ويؤكد انتماء ثورته للفلاحين، مطلقا عليها «حركة الفلاحين».

* الحزب الوطنى- وخاصة فى مرحلة قيادة محمد فريد له، يتبنى قضية الفلاح، مدافعا عن حقوقه، مطالبا برفع الغبن عنه المتمثل فى مستوى المعيشة المتدهور نتيجة العائد الضئيل الذى يحصل عليه بعد جهد شاق، مهتما بتشكيل الجمعية التعاونية والنقابات الزراعية لخدمة الفلاحين.

* حزب الوفد يدعو عام ١٩٣٥ الى استصلاح الأراضى وتوزيعها قطعا صغيرة على الفلاحين

* وحزب الفلاح الاشتراكى يطالب - فى الأربعينيات - بتحديد الملكية الزراعية بحد اقصى ٥٠ فدانا، وحماية المستأجرين من الطرد، ورفع أجر العامل الزراعى.

* الحزب الاشتراكى: يطالب عام ١٩٥٠ بتحديد الملكية بخمسين فدانا للفرد واستيلاء الدولة على مازاد من الأرض، ويرفع شعار «الأرض ملك لمن يعملون فيها بأنفسهم».

* وكان للمنظمات الشيوعية دورا هاما وفاعلا فى المسألة الزراعية:

- فالحزب الاشتراكى المصرى (الحزب الشيوعى) : كان أول حزب سياسى فى مصر يناضل من أجل مصادرة الملكيات الكبيرة (العزب)، ويدافع عن حقوق العمال الزراعيين وفقراء الفلاحين.

- وبعض المنظمات الشيوعية - منذ نهاية الأربعينيات - وضعت القضية الفلاحية موضع اهتمامها الشديد، متبنية كافة مشاكل وهموم الفلاحين، مناضلة معهم - من خلال برامج فلاحية زراعية- من أجل تصفية العلاقات الاقطاعية، ومن أجل توفير الحياة الانسانية- اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا- للفلاحين، ثم استمر دورها - بعد الاصلاح الزراعى من أجل تحويله الى اصلاح زراعى جذرى فى خدمة ملايين فقراء الفلاحين وعمال الزراعة.

ومن هنا دخل العمل السياسى كهوف الفلاحين المصريين الفقراء ممتزجا بالعطر الخاص للحقل المصرى، وليس فقط من خلال الارتباط الوجدانى بين الكثير من الفلاحين بالوفد كحركة وطنية، ولكن أيضامن خلال الارتباط العضوى والتنظيمى لمجموعات من فقراء الفلاحين- بعد الحرب العالمية الثانية- بحركة الطبقة العاملة المصرية والفكر الماركسى.

ولكننا نتفق

اذا كان الواقع الموضوعى للمسألة الزراعية فى مصر، يختلف بطبيعة الحال عن مثيله فى ايطاليا.. وبالتالى اختلفت رؤية جرامشى لدور الفلاحين فى حركة الثورة، عن رؤيتنا لهذا الدور، وفقا لكل ما سبق.إلا أن هناك العديد من القضايا والأفكار الهامة، التى وردت وأمكن لنا تحديدها من خلال أفكار جرامشى حول المسألة الزراعية، ولعل أهمها:

أولا- عدم المغالاة فى الدور الثورى للفلاحين.

فمع التباين الجذرى بين دور الفلاحين فى حركات الثورة الديمقراطية / البرجوازية فى أوروبابشكل عام، عن دور الفلاحين المتميز فى حركة الثورة الوطنية/ الديمقراطية فى الدول المستعمرة وحديثة الاستقلال، إلا ان ذلك لايدفعنا الى المغالاة فى هذا الدور.

- فمن الخطأ - والخطر أيضا- تجريد الحركة الفلاحية فى الدول المستعمرة والمستقلة حديثا من أى قيمة ثورية حقيقية، للدرجة التى أوصلت بعض المنظمات اليسارية المصرية فى الأربعينيات إلى أن تنظر إلى العمل السياسى فى الريف "كانحراف غير محمود العواقب" .وفق نص رؤيتها !!

- ومن الخطأ - والخطر ايضا- رفض الدور القيادى للطبقة العاملة، أو حتى الدور التحالفى، وتقرير أن «طبقة الفلاحين - فى البلاد المستعمرة- هى الطبقة الثورية الوحيدة»، كما يرى «فرانز فانون» فى بعض

دراساته.

ثانيا: خصوصية المسألة الزراعية

فقد كان جرامشى حريصا على تحديد المسألة الزراعية الايطالية بكافة ابعادها التاريخية والاجتماعية، مؤكدا خصوصيتها عن مثيلاتها فى الدول الأوروبية الأخرى- فى نفس المرحلة التاريخية- مؤكدا أسباب الخلاف وعوامل التباين

ثالثا: يؤكد جرامشى فى «المسألة الجنوبية» أنه من المستحيل القيام بأى عمل جماهيرى وسط الفلاحين، اذ لم تكن اجماهير الفلاحين نفسها مقتنعة بالأهداف التى تريد الوصول اليها، والطرق التى يجب اتباعها.

رابعا: ينبه جرامشى فى «المفكرون والتظيم الثقافى» إلى اهمية تواجد المفكرين الفلاحين وصمودهم فكريا، محذرا من أن الطبقات الأخرى - اذا لم يتم ذلك - أما أن يتحدث مفكروها- على غير حق- باسم الفلاحين، او تمتص مفكرى الفلاحين وتحولهم الى ابواق لها.

خامسا: من القراءة الأولية للنذر اليسير مما توفر من كتابات جرامشى عن المسألة الزراعية، مدى الجهد الفكرى الشاق الذى كان يبذله - حتى داخل السجن، أو أثناء المرض- للدراسة الجادة لكافة التفاصيل المتعلقة بهذه القضية، حتى يتمكن من الوصول إلى رؤية عامة فى مثل هذه القضية الشديدة التشابك والتعقيد.

المراجع الرئيسية

١- انطونيو جرامشى، فكر جرامشى (مختارات) ترجمة تحسين الشيخ على -الفارابى.

٢- حمدى عبد الجواد، تطور المجتمع. العربى للنشر ، ١٩٨٠

٣- د. رفعت السعيد، الأساس الاجتماعى للثورة العرابية .مكتبة مدبولى

٤- د. عاصم الدسوقى ، كبار ملاك الأراضى الزراعية.دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٥

٥- د. عبد الباسط عبد المعطى، توزيع الفقر فى القرية المصرية. دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩

٦- عريان نصيف، المسألة الزراعية فى مصر. حزب التجمع، ١٩٨٠

٧- على زين العابدين، بطولات من الريف. مجلس الاعلام الريفى، ١٩٦٨

٨- د. فاطمة علم الدين، التطورات الاجتماعية فى الريف المصرى.المؤسسة العامة للكتاب، ١٩٦٨

٩- فتحى خليل، نضال الفلاحين . محلس الاعلام الريفى، ١٩٦٧

١٠- فتحى عبد الفتاح، القرية المصرية . دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١

١١- فوزى عبد الحميد، المسألة الزراعية فى الدول النامية.

١٢- دوريات مختلفة (دراسات اشتراكية- الطليعة - الهلال)

عطيـــة الصيرفـــى

الحاكم المحلى والصراع الطبقى
فى القاع الاجتماعى المصرى

مقدمة : لقد سبق أن وفقت بعض التوفيق فى المشاركة فى ندوة الالتزام والموضوعية فى كتابة التاريخ المصرى التى نشرت مكتوبى المعنون بعنوان - العمال والفلاحون يواجهون الرصاص والمشانق نيابة عن الوطنية المصرية.

وهذا ما جعلنى ابادر بتقديم ذلك المكتوب المتضمن رأيا وتحليلا لمؤسسات الحكم المحلى والحاكم المحلى وقراراته وأثرها على جماهير القاع الاجتماعى، بالأضافة الى الاشارة الى تاريخ الهيمنة الشعبية فى مصر وهيمنة اليسار فى مواجهة مؤسسات الحاكم المحلى وبعض التجارب فى ذلك المجال.

ولو ظهر قصور فى المكتوب فإن سببه يعود الى عدم اطلاعى على مجمل افكار الرفيق جرامشى، وهذا ما استطعت تسطيره من حروف وتأطيره من فكر، فلا يكلف الله نفسا الا وسعها وتحياتى للندوة .

من هو الحاكم المحلى ؟

من هو الحاكم المحلى فى القاع الاجتماعى المصرى؟ هو الذى يلقب بالباشا تعظيما منافقا لسلطة الوظيفة العامة المتحكمه فى القاع الاجتماعى المصرى بمدنه وأحيائه ومراكزه وبنادره وقراه .... وهو أيضا الباشا المحافظ وسكرتير المحافظة ورئيس الحى أو المركز والبندر أو المجلس القروى. وهو مأمور الشرطة وضابط المباحث والقاضى المحلى ووكيل النيابة ومفتش التموين والزراعة والرى والأمن الصناعى ومدير المستشفى وبشكاتب المحكمة والباشمحضر وسكرتير النيابة.

هؤلاء يحكمون القاع الاجتماعي كل فيما يخصه، بواسطة سلطاتهم العامة، وما يضعون من قرارات محلية تحيى وتميت وترزق من تشاء بغير حساب لقدرتها غير المحدودة على المنح والمنع. فالحبس والافراج والإدانة والبراءة وهدم العقارات وبناية العقارات ومنح وضع تراخيص البناء والمحلات والمصانع والورش وخدمات المياه والنور والصرف الصحى وصرف المواد الخام والاسمدة والمبيدات الحشرية وقروض بنوك القرية، كل هذا وذاك مرهون بالقرار المحلى الذى يصنعه الحاكم المحلى فى مؤسسات الدولة.

والحاكم المحلى ومؤسسات الدولة المحلية موجودان فى مصر القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة. وان الصراع الاجتماعى والشعبى ضدهما لم يتوقف ولكن وقائعه لم تسجل بعناية من المؤرخين، وان كان المؤرخون الأجانب قد اهتموا بتسجيله فى مصر القديمة. كما اهتم المقريزى وابن إياس وبن تغرى بردى وغيرهم بتسجيله فى العصر الوسيط رغم بشاعة الحكم وظلامه الكثيف فى تلك الأيام . أما المؤرخون المصريون المعاصرون، فلم يأبهوا بتسجيل أحداث الصراع الاجتماعى الناشب بين الحاكم المحلى ومؤسسات الدولة المحلية من جهة، وبين جماهير العمال والفلاحين والحرفيين وصغار الموظفين من جهة أخرى فى القاع الاجتماعى المصرى.

فالفلاح المصرى الفصيح فى مصر القديمة قد أعلن الحرب الاجتماعية بشكاياته التسع المشهورة ضد الحاكم الفرعونى المحلى الذى استغل وظيفته العامة فسرق من الفلاح ملحه ونطرونه وجميزه معتمدا على جاهه السلطوى ومساندة زملائه من الحكام المحليين والبيروقراطيين. ويحكى الامام البوصيرى عن فساد الحكام المحليين فى جهة بلبيس حيث كان يقيم فيقول.. إنهم كانوا يسرقون الغلال ويأكلون السحت واموال اليتامى.وانهم لولا ذلك ما لبسوا الحرير ولا شربوا الخمور. وان القضاة المحليين خانوا الامانة وبرروا خيانتهم بتأويل القرآن والحديث ويأتى الشيخ يوسف الشربينى صاحب "كتاب هز القحوف فى شرح قصيدة ابى شادوف" فيقول فى وصف مظالم مؤسسات الحكم المحلى فى الريف المصرى.

ويوم يجى الديوان تهتز مفاصلى - وأهر على روحى من التخويف
ويوم تيجى العونة (السخرة) على الناس فى البلد - تخبينى فى الفرن أم وطيـــف

وفى مصر الحديثة برز دور مؤسسات الحكم المحلى وتضخم دور الحاكم المحلى فور تقسيم مصر الحديثة الى وحدات ادارية. محافظات مديريات أحياء مراكز بنادر قرى. يتربع على عرش هذه الوحدات حاكم محلى اسمه المحافظ أو المدير أو المأمور أو العمدة ،ثم اتسعت تلك المؤسسات المحلية وتعددت وتنوعت وظائف الحاكم المحلى بشكل ملحوظ فى مصر المعاصرة كما أشرت من قبل.

صفات الحاكم المحلى

رغم أن الانسان المصرى ما زال يردد المثل القائل - سلطان من لا يعرف السلطان - ورغم أن الخوف من السلطة ما زال يسيطر على حياته الى حد ان المخبر ما زال جالسا متربعا فى وجدانه على الدوام . فقد اضطر

الى التعامل مع مؤسسات الحكم المحلى التى تدخلت فى شئونه واقتحمت حياته ومعيشته يوميا، مما أجبره على المثول الذليل امام الحاكم المحلى على كره منه. ولهذا فهو يضطر الى الاستعانة بمحام عند ذهابه الى الشرطة أو عند مقابلة وكيل النيابة الذى يقال انه ممثل العدالة ومع هذا فالانسان المصرى لا يطمئن للعدالة الذى لم ير فيها غير سلطة الحبس والغرامه... وحتى عندما يذهب الى حاكم محلى فى مؤسسة محلية مدنية مائة فى المائة لا بد أن يبحث عن واسطة تتشفع له لدى ذلك الحاكم المحلى المدنى.

ان الحاكم المحلى قد أدرك بخبرته الذاتية هذا الضعف الإنسانى فى الجماهير المصرية المحرومة من قيادة ثورية محلية تدافع عنها فى غابة المؤسسات المحلية التابعة للدولة ، فباع واشترى فى معيشتها ومصائرها وبدد كل مصالحها غير عابئ بشئ وذلك بواسطة قراره المحلى الذى لم يناقش ولم تنشر تفاصيله، ومع هذا يجب تسخير المؤسسة المحلية لتنفيذه بقوة القانون وبقوة الضبط والربط. ولا يوقف تنفيذ هذا القرار الا الوساطة القوية.

الغريب ان ذلك الحاكم المحلى منفردا ومجتمعا قد جاء من أصلاب الطبقات الشعبية، حيث تعلم بالمجان على حساب الجماهير الأجيرة والفقيرة خلال الفترة الناصرية.. ولكنه قد نسى كل هذا فور استلام وظيفته فى مؤسسات الدولة المحلية وفور أن اصبح حاكما محليا يصنع القرار المحلى الذى يحى ويميت حيث سيطرت على حياته آفة التطلعات الطبقية وأطماعها التى لا تشبع ولا ترتوى فبحث عن الإثراء والثروة بتسخير سلطتة العامة وباستخدام المؤسسة المحلية التى يسيطر على إدارتها فى بيع القرار المحلى بحيث تحول مكتبه الحكومى الى بورصة لبيع القرارات المحلية.

ويفجر ووقاحة تمارس هذه البورصة نشاطها فى بيع القرارات المحلية دون مبالاة بالقانون العام الذى لا يتطاول عليهم فى أغلب الأحيان نتيجة لوجود تحالف أسود بين المؤسسات المحلية وحكامها .. تحالف سرى وغير علنى يفوق فى سريته سرية المحافل الماسونية.. تحالف يجتمع أفراده على شكل عزايم وسهرات ورحلات وزيارات .. تحالف يتبادل المنافع والمغانم ويضم الحكام المحليين فى مؤسسات الحكم المحلى والامن والعدالة والجهات الرقابية.

وفضلا عن هذا، فالحكام المحليون فى المؤسسات المحلية يعلمون جيدا ان الدولة فى القاهرة تتغاضى عن هفواتهم بسبب ضآلة أجورهم من ناحية وبسبب ولائهم وموقفهم فى تزييف الانتخابات وتنفيذ كل مخططات الدولة فى القاهرة.. ولهذا فإن تحريك الدعوى الجنائية ضد المرتشين والمختلسين والمزورين من الحكام المحليين لا يتم الا بشكل ضئيل، حيث أخذ النظام المصرى بفكره ان الرشوة ضرورة اقتصادية ينادى بها الاقتصاديون الاوربيون الذين يرون ان الرشوة ممارسة ضرورية لأنها بمثابة عملية تشحيم غير ضارة لادارة الاقتصاد ومواجهة بطئه، وان الفساد ليس مجموعة من الظواهر المتفرقة ولكنه نسق سياسى يمكن لمن يمارسون السلطة ان يوجهوه بدقة معقولة. ولهذا فإن الشركات اليابانية من اكثر الشركات سخاء فى تقديم الرشاوى.

تقول الاحصاءات ان قضايا الدعارة تتوازى عدديا مع حالات الرشوة والاختلاس .ورغم هذا فإن قضايا الدعارة تعد بعشرات الالاف في حين ان قضايا الرشوة والاختلاس التى نظرته جميع المحاكم فى مصر عام ١٨٨٢ بلغت ١٣٠ قضية منها ١٠٢ قضية عقوبة و٢٨ قضية براءة .. كما بلغت قضايا الاختلاس ٤٣٦ قضية منها ٣٤٩ قضية عقوبة و٨٧ قضية براءة .. ولا يعنى ذلك غير وجود أوامر عليا بعدم تحريك الدعوى الجنائية فى قضايا الرشوة والاختلاس، الا فى حالات نادرة، ومن ثم فإن الصفة الطبقية للحاكم المحلى المعاصر تتشخص فى أنه رأسمالى سلطوى لحصوله على الثراء والثروة بواسطة وظيفته العامة، وذلك ببيع القرار المحلى فى مكتبه الحكومى فى حماية مؤسسته المحلية وسلطته ولهذا فهو يدافع بشراسة عن سلطته ووظيفته ضد أى انتقاد أو احتجاج اجتماعى .

بلديات ومجالس مديريات

من أهم المؤسسات المدنية والمحلية فى مصر الحديثة والمعاصرة مؤسسة الحكم المحلى المنتشرة فى المدن والاحياء والبنادر والقرى .. وقد برزت هذه المؤسسة المحلية العملاقة من عباءة نظارة المالية ومن عباءة نظارة الأشغال العمومية فى النصف الثانى من القرن الماضى.

ان بلدية القاهرة وبلدية الاسكندرية قد تولدتا من نظارة المالية ،ففى ٩ يناير سنة ١٨٨٠ أصدرت نظارة المالية اليها أمرا بخصوص صرف النظر عن تحصيل الباقى من عوايد العربات والمواشى لغاية سنة ١٨٨١ .. وفى ١٤ أغسطس ١٨٨٤ أرسلت اليهما منشورا بخصوص تشكيل لجنة لتقدير العوايد ومجلس لمراجعة العوايد فى مدينة القاهرة ومدينة الاسكندرية بناء على الأمر العالى الصادر فى ١٣ مارس ١٨٨٤ والذى يقضى أيضا بتأليف مجلس مراجعة العوايد من مندوب تعينه الحكومة وتكون له الرئاسة ومن ستة أعضاء ينتخبون بالقرعة من بين الأربعة والعشرين من صاحبى الاملاك. وهذا بيان بعدد الأشخاص اللازم انتخابهم لكل ثمن أو قسم من أثمان واقسام مدينتى القاهرة والاسكندرية بمعرفة الممولين أرباب الأملاك أى ان الناخبين والمرشحين من اصحاب الاملاك.

ثم تطورت هذه الديمقراطية المحلية التى كانت قاصرة على الرأسمالية العقارية المصرية والأجنبية على السواء بصدور الأمر العالى فى ١٣ مارس ١٨٨٤ الذى يقضى بإجراءات فرض العوايد على جميع أبناء القطر المصرى ذات الايراد ونصت مادته الخامسة على انشاء مجالس مراجعة العوايد تنتخب من بين المدرج اسماؤهم فى الجدول. وينتخب أيضا بالقرعة أربعة أعضاء للنيابة عن الأعضاء الغائبين.

وقبل ذلك فى ٢٥ ديسمبر ١٨٨٢ قرر ناظر الاشغال العمومية بناء على لائحة نظارة الاشغال ما هو آت- إنشا مجالس التنظيم فى كل المدن والبنادر المصرية برآسة المحافظ أو المدير ومدير اشغال المدينة ومندوب من الضبطية وباشمهندس التنظيم ومفتش التنظيم ومندوب من مجلس الصحة.

ومن لجان تقدير العوايد ومجالس مراجعة العوايد ومجالس التنظيم فى المدن والبنادر المصرية، تشكلت

مؤسسة الحكم المحلى التى تطورت الى ظهور مجالس المديريات فى ١٨٨٣ التى أصدر خديوى توفيق باشا أمرا عاليا بإجراء انتخاباتها فى ١٤ نوفمبر سنة ١٨٨٦ وقد دعا فيه الناخبين المقيدة اسماؤهم بكشوف جميع المديريات لانتخاب واحد من قبلهم عن كل مدينة وناحية من جهات الوجهين البحرى القبلى وتجرى الانتخابات يوم الاربعاء ١٥ ديسمبر سنة ١٨٨٦ من الساعة الواحدة بعد طلوع الشمس الى قبل الغروب بساعة، وذلك عن البنادر الآتية: وهى دمنهور والفيوم والمنيا وأسيوط وسوهاج وقنا واسنا، ويكون الانتخاب فى مركز المديرية أما الجهات الأخيرة، فالانتخاب فيها يكون بالمحل الذى يعينه المدير.

سيطرة الشباعى على مجالس المديريات

عندما قررت الحكومة المصرية فرض ضريبة على القطن بواقع خمسة وثلاثين قرشا على القنطار بعد حلجه ابتداء من موسم عام ١٩٢٠ كان أول المحتجين على هذه الضريبة مجلس مديرية الغربيةالذى عقد اجتماعا فى ٢٩ فبراير ١٩٢٠ فور قرار مجلس الوزراء بحضور اعضائه الذين يمثلون نخبة من كبار الملاك فى مصر، وعلى رأسهم البدراوى باشا عاشور ومحمد ابو الفتوح باشا وسراج الدين شاهين ويسيونى الخطيب وغيرهم، حيث قرر المجلس باجماع الآراء - تبليغ الحكومة عدم رضا أهالى مدبرية الغربية عن هذه الضريبة واحتجاجهم على صدور القرار بغير مراعاة الطرق القانونية. فقد أثقل كاهل الفلاح المصرى بالضرائب وأصبح لا يرضى بأن يكون هو محور الثروة المصرية والقائم بأغلب نفقات الحكومة - وقد أدى هذا الاحتجاج الى تخفيض الضريبة من ٣٥ قرش الى ٢٥ قرش ثم الى ٢٠ قرش ثم الى عشرة قروش فى عهد حكومة اسماعيل باشا صدقى.
هكذا كان يسيطر كبار الملاك الاقطاعيين على عضوية مجالس المديريات هذه العضوية التى كانت تشترط للحصول عليها شرطا يقضى بدفع ضريبة سنوية قدرها خمسون جنيها ثم انخفض الى ثلاثين جنيها ودخول معركة انتخابية على مستوى دائرة مجلس الشورى.

ولقد عبر عن هذه الحقيقة النائب فخرى عبد النور الذى قال خلال مناقشة مشروع قانون انتخاب اعضاء مجالس المديريات. ان شروط الانتخاب تكاد تكون محصورة فى عدد قليل جدا يكاد معها الانتخاب ان يكون تعيينا. فى الواقع لا يوجد فى بعض الدوائر الا اثنان أو ثلاثة يدفعون ضريبة مقدارها ثلاثون جنيه.

وقالت المذكرة الايضاحية لمشروع هذا القانون ان عضو مجلس المديرية- يجب ان يكون من ذوى الشأن والمصلحة فيها ومرتبط بها ارتباطا وثيقا يجعل منه شخصا صالحا للنظر فيما يهمم - أى أهل الدائرة - من شئون الرى والصرف والزراعة والتعليم والصحة وغيرها ومدركا لحالتهم من جهة تقرير الرسوم الاضافية على ما يدفعون من الضرائب قادرا على تعرف مصالحهم بالدفاع عنها.

وازاء هذا فقد طالب احمد لطفى السيد باشا عضو مجلس مديرية الدقهلية بزيادة عدد أعضاء مجالس المديريات الى اثنى عشر عضوا فى اصغر المديريات وان يقل النصاب المالى الى عشرة جنيهات يدفعها المرشح كضريبة سنوية عن ممتلكاته، وان تتسع الاختصاصات لمجالس المديريات فى تقرير الرسوم الى مبلغ ٥٠٠

جنيهاوان يقرر الأمور المتعلقة بالمبانى الحكومية والمخصصة للمنفعة العامة. وكذلك تقرير طرق الملاحة والاسواق الموانى، وذلك بجانب اشرافة على الكتاتيب والمدارس الحرة والمستشفيات العمومية والكتبخانة وأبنية المنافع العامة والاشراف على المجالس البلدية.. وطالب أيضا لطفى السيد باشا بأن تختص هده المجالس بالأمن العام كترتيب جهات البوليس ونقطة بالاضافة الى المسائل المتعلقة بالخفر وأجورهم وتنصيب العمد والمشايخ وتأديبهم واصدار أحكام مخالفات الرى.

وقد ظلت تلك المجالس المحلية تباشر نشاطها المحلى بجانب المجالس البلدية حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ وذلك دون تسجيل دورها الايجابى والسلبى فى خدمة الجماهير المحلية فى المدن والبنادر والقرى غير ماقاله شاعرنا الشعبى بيرم التونسى

يابائع الفجل بالمليم واحدة	كم للعيال وكم للمجلس البلدى
كأن أمى بلّ الله تربتهــا	قالت أخوك المجلس البلـــدى

مؤسسة الحكم المحلى الجديدة

ظل الحكم المحلى على حاله عدة سنوات بعد ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ حيث المحافظ ومدير المديرية ومجلس المديرية والمجلس البلدى حتى صدرت الاوامر بتحويل المديرين الى محافظين، أغلبهم من ضباط القوات المسلحة والشرطة تساندهم المجالس المحلية على مستوى المحافظة والمركز والحى المكونة من أعضاء الاتحاد الاشتراكى بدون انتخابات محلية حتى أصدر الرئيس أنور السادات القانون رقم ٥٢ لسنة ١٩٧٥ بنظام الحكم المحلى.

وللحقيقة، فقد كان ذلك القانون بمثابة طفرة فى الديمقراطية المحلية فقد كانت الوحدة المحلية للمحافظة يقابلها مجلس محلى للمحافظة والوحدة المحلية للحى يقابلها مجلس محلى للحى والوحدة المحلية للمركز يقابلها وحدة محلية للمركز والوحدة المحلية للمدينة او البندر يقابلها مجلس للمدينة أو البندر والوحدة المحلية فى القرى يقابلها مجلس محلى قروى، ومن ثم اصبح المحافظ ورئيس الحى او المركز أو المدينة او المجلس القروى يقابل بتنظيم مجلس له طبيعته الشعبية

وفى ظل ذلك الحكم المحلى اصبح المحافظ وزيرا له بعض صلاحيات رئيس الجمهورية ورئيسا لجميع العاملين المدنيين فى نطاق المحافظة ، كما اصبحت مؤسسة الحكم المحلى بشقيها الإدارى والشعبى تشرف على وتدير شئون التعليم والصحة والزراعة والرى وخدمات التموين والنقل والمواصلات والسياحة والشباب والرياضة وتراخيص المبانى والمصانع والمحلات وصرف الخامات والاسمدة والمبيدات الحشرية، بالإضافة الى شئون القوى العاملة والصناعة والاسكان وكل ما يخص شئون العمال والفلاحين وصغار الموظفين والحرفيين والتجار. ولذلك توجد فى كل مجلس لجان متنوعة تختص بالشئون السالفة الذكر.

والجدير بالذكر ان الدورة الاولى والثانية للمجالس المحلية قد دفعت ببعض المعارضين اليساريين الى المجالس المحلية الأمر الذى افزع السلطة المصرية، فبادرت الى جعل انتخابات هذه المجالس بالقائمة المطلقة لمنع المعارضة وأحزابها من المشاركة فى عضوية هذه المجالس المحلية بالانتخابات بالقائمة النسبية المشروطة.

ومع هذا لا ينبغى التقليل من شأن هذه المؤسسة التى يخوض اعضاؤها من الشرفاء نضالا خدميا ونضالا عماليا ونضالا فلاحيا ونضالا نقابيا ونضالا تعاونيا، بالأضافة الى مقاومة الرشوة والفساد والانحراف كما تحكى مضابط هذه المجالس المحلية المنتشرة فى مصر حيث يوجد ٢٦ مجلس محلى للمحافظات و١٥٥ مجلس محلى للمراكز و١٧٨ مجلس محلى للمدن و٢٤ مجلس للاحياء و٨٨٣ مجلس محلى للقرى .

حرائق فى القاع الإجتماعى

ان رد الفعل الطبيعى لفساد الحاكم المحلى واستبداده هو تفشى السخط الشعبى بالمدن والأحياء والقرى فى القاع الاجتماعى؛ هذا السخط الذى تحول عفويا وتلقائيا الى حرائق اجتماعية تصفها الصحف القومية بالحوادث المؤسفة تقليلا من خطورتها وتخفيفا من وقعها الدموى. فالحاكم المحلى هذا الديكتاتور الصغير يواصل النهب والتعسف والاستبداد بغير حدود خلال ممارساته يرتكب حماقة تستفز مشاعر الجماهير، فتقوم الدنيا المحلية ولا تقعد حيث تنطلق عواصف الاحتجاج الاجتماعى عفويا وتتخذ مظهر الحرائق فى القاع الاجتماعى وتواجهها السلطة بالويل والثبور وعظائم الامور وهذه بعض الحرائق

ثورة شكندح بميت غمر

فى ١٨ أغسطس ١٩٧٤ اعتدى مخبر شرطه على الاسطى محمد الكلاوى المشهور بشكندح النجار بالضرب، فأدى الى موته فى قسم البوليس بميت غمر، فتجمهرت الجماهير واحتلت المدينة لمدة يومين وقبض على الكثير من المواطنين بتهمة مقاومة السلطات

ثورة بيلا

فى عام ١٩٧٦ قامت انتفاضة شعبية فى مدينة بيلا ضد تحالف الحكام المحليين والاقطاعيين وعصابة من قطاع الطرق تسمى عصابة زعبلا. وقد احرق المتظاهرون مكاتب مجلس المدينة والمحكمة وقسم الشرطة انتقاما من سكوت السلطة على اجبار المواطنين بدفع اتاوات لقطاع الطرق وسكوتها كذلك على عدد من المواطنين فى وضح النهار.

ثورة فوة مدينة الحرفيين

فى سبتمبر ١٩٨٥ قتل ضابط مباحث فوة العامل محمد الشحات الصعيدى كما قتل قبل ذلك فتحى محمد عاشور امام والده وبسبب هاتين الحادثتين قامت ثورة محلية فى مدينة فوه حيث سيطرت الجماهير على مجلس المدينة وقسم الشرطة ومنزل المأمور الذى كان به عشرون خروفا وعدة تلفزيونات وفيديوهات كلها هدايا للمأمور

انتفاضة شعبية فى حى عين شمس

فى ١٣ أغسطس ١٩٨٨ هاجت جماهير عين شمس بسبب اعتداءات الشرطة عليها أثناء اصطدامها بالجماعات الدينية فاستخدمت الشرطة الرصاص فاصابت الكثير من المواطنين ، ومن الطريف ان وزير الخارجية الامريكى قد زار هذا الحى قبل ذلك بأيام لمتابعة نشاط المعونة الامريكية فى ذلك الحى القاهرى

ثورة مدينة ابو زعبل

تجمهر المواطنون فى مدينة ابى زعبل بسبب اعتداء رئيس نقطة شرطة ابو زعبل أثناء مولد ابو فياض ومنع الاهالى من استخدام الميكرفون لإحياء أذكارهم. وعلى أثر ذلك حدث صدام بين عمال المصانع والشرطة بسبب فرض اجراءات منع التجول

حرب الصيادين فى بحيرة البرلس

فى ٢٧ أغسطس ١٩٨٦ إنتفض صيادو بحيرة البرلس فى مركز مطوبس محافظة كفر الشيخ من أجل حصولهم على الأرض المستصلحة من البحيرة والذى استولى عليها رئيس مجلس مدينة مطوبس وكبار موظفى محافظة كفر الشيخ وكبار ضباط الشرطة، وقد تصدت لهم الشرطة بالقبض على ١٢٠٠ صياد وفرض حظر التجول لمدة عشرة ايام

حرب الصيادين فى بحيرة المنزلة

فى ٢٠ مارس ١٩٨٨ قتلت شرطة المسطحات المائية الصياد عبده عبده الصاوى أثناء عمله فى حرفة الصيد فى بحيرة المنزلة، الامر الذى دفع الأهالى الى اعلان الحرب على شرطة المسطحات المائية ومؤسسة الحكم المحلى والمحكمة ومحطة شركة اتوبيس شرق الدلتا ، وقد ردت الشرطة على الاهالى بحملة وحشية من القبض والتنكيل وتخريب المنازل

وفى السنوات الاخيرة اصطدم الفلاحون مع الشرطة فى خمسة وعشرين قرية تضم مليون ونصف من الفلاحين الذين تعرضوا للعقاب الوحشى والجماعى فى قرى تيره والكوم الاحمر وميت عنتر وطنبول والمطرية وبهوت والروس والزورات وشباس والشهداء ومشتول شرقية والأخماس بحيرة والسريرة بالفيوم وقرى ونجوع عديدة فى المنيا واسيوط وسوهاج.وذلك بذريعة الهروب من التجنيد والهاربين ومن الدورة الزراعية والبناء على الاراضى الزراعية وعدم توريد المحاصيل الزراعية

ان هذه الحرائق وغيرها تشير الى قيام حركة احتجاجية ايجابية وواسعة فى المدينة والقرية على السواء.. ولكنها فى جوهرها حركة احتجاجية عفوية لم تشارك فيها القوى الوطنية واليسارية، وذلك باستثناء عدد ضئيل من الافراد اليساريين . ومن هنا ينبغى أن نسأل بصوت عال أين اليسار . اين اليسار؟

سلطة بدون هيمنة

كل هذه الحرب الطبقية المتفرقة بوقائعها المختلفة حدثت فى القاع الاجتماعى المصرى، وقد كان طرفها الأول الحكام المحليون ومؤسسات الحكم المحلى من مؤسسات مدنية وبوليسية وحقوقية وطرفها الثانى كتلة جماهير العمال والفلاحين وصغار الموظفين والحرفيين من اهل القاع الاجتماعى وذلك بدون دراية القوى اليسارية على اختلاف فصائلها القابعة فى قلب مدينة القاهرة تاركة القاع الاجتماعى المصرى بأحيائه وبنادره وقراه، والمشابه ايضا للجنوب الايطالى قلبا وقالبا فى همومه ومشاكله ومعيشته المتدنيه وذلك لانشغال قيادات اليسار بالسفر للخارج والعودة وحرب بعضها بعضا بصواريخ النصوص والاهتمام بالمجادلات التقليدية لليسار ان وجدت مثلما يحدث فى المجال الطلابى ومجال المثقفين والمجال العمالى النقابى المحدود وقد ترتب على ذلك غياب اليسار عن القاع الاجتماعى حتى على مستوى أحياء القاهرة والاسكندرية. ولهذا فإذا سألت مناضلا يساريا عن أسماء الحكام المحليين فى الحى الذى يقيم فيه فلا يجيب واذا سألته عن وجود علاقة عمل سلبية او ايجابية مع هؤلاء الحكام المحليين فى الحى الذى يقيم فيه فلا جواب. ومن هنا فقد اليسار المصرى اساس وجوده وشرط وجوده فى كل القاع الاجتماعى المصرى تقريبا وذلك باستثناء بعض المواقع المحلية الضئيلة.

هكذا فقد اليسار المصرى حضوره الفعال فى القاع الاجتماعى وبالتالى فقد أثبت غيابه وسط كتلة الجماهير العمالية والفلاحية والحرفية ولذلك فقد غاب عنه أشياء وأشياء.

لقد غاب على اليسار المصرى أن الحاكم المحلى مهما كان قدره فهو مجرد سلطة تتحكم وتتسلط بدون هيمنة على كتلة الجماهير الكادحة والاجيرة وان مؤسسة الحكم المحلى، سواء كانت مدنية أو حقوقية او بوليسية، هى مجرد سلطة تتحكم أيضا وتتسلط بدون هيمنة على الجماهير فى القاع الاجتماعى وبسبب تلك السلطوية الفجة الخالية من الهيمنة، فان الجماهير لا يوجد فى وجدانها أية ذرة من الرضى الاجتماعى نحو الحكام المحليين ومؤسسات الحكم المحلى.

وغاب عليه ان هذه الكتلة الضخمة من الجماهير لا يوجد فى صفوفها أو فى ادمغتها إلا قليل من الفكر السلفى المعادى لمصالحها ولكن يوجد لديها حس طبقى معادى للظلم الاجتماعى، بدليل مقاومتها للحاكم المحلى والحكم المحلى بالتظاهر والاضراب والشكوى بالاضافة الى المقاومة بواسطة الجريمة حيث كشف تقرير النيابة الإدارية عن وقوع ٤٦ ألف قضية انحراف فى القطاع العام والحكومى كما نشرت الاحرار ٢٩ أغسطس ١٩٨٨ وفى مناخ تفشى الجريمة كشكل من أشكال الصراع الطبقى فقد شهد عام ١٩٨٦ حدوث ٧٧٥ جريمة قتل و٢٤٦ جريمة ضرب أفضى الى الموت و١١١ جناية إحداث عاهة مستديمةو٢١ جناية تهديد و ٢٣٩ جناية سرقة و٧٥ جناية حريق عمد وعدد ٢ جناية اتلاف مزروعات و١٨ جناية خطف و٨٧ جناية سرقات الاسلاك والكابلات و ٤٠ جناية تجمهر ومقاومة السلطات وتشير قضايا الجنح الى احتدام الصراع الطبقى

بواسطة الجريمة فى قلب القاع الاجتماعى بين كتلة الجماهير وبين الحكام المحليين ومؤسساتهم التى تضع قرارات هذه الجنح التى بلغ عددها فى عام ١٩٨٥ مليون ٢٥٩١١٤ جنحة. وفى عام ١٩٨٦ زادت الى مليون ٢٨٥٧٣٣ جنحة مما يعنى ان عدد المتهمين من أبناء الكتلة الجماهيرية يقارب ثلاثة ملايين من الكتلة الشعبية مشتبكين فى صراع مرير مع الحكام المحليين.

وأغلب هذه الجنح تتعلق بمخالفات المبانى وأشغال الطريق وعدم ترخيص الورش والمحلات ودفع اقساط التأمينات والضرائب العامة والعقارية والبلدية ومخالفة الدورة الزراعية، وعدم توريد المحصولات الزراعية، وكلها صدرت بقرارات من مؤسسة الحكم المحلى.

وذلك فضلا عن جرائم السرقات التى بلغ عددها ٢١٦٥ جنحة فى عام ١٩٨٥ زادت الى ٢٢٥٨ جنحة فى عام ١٩٨٦ منها ٦٥٧ سرقات متاجر و١١٨ سرقات سيارات و٢٤١ سرقات مواشى.

وحتى يتبين خطورة الصراع الطبقى بالجريمة فى القاع الاجتماعى المصرى ينبغى ان يعرف ان عدد الهاربين من تنفيذ أحكام الجنح فى عام ١٩٨٥ قد بلغ ١٠٢٣٩٦١ هارب ومن أحكام الغرامات ١٨٧٥٤٦ هارب وفى عام ١٩٨٦ زاد عدد الهاربين من تنفيذ احكام الجنح الى ١٢٧٧٨٥٥ هارب ومن الغرامات ٢١٤١٣٦٨ هارب. وبذلك يصير عدد الهاربين من تنفيذ احكام الجنح والمخالفات فى عامين فقط قد بلغ خمسة ملايين و٩١٤٧٣٠ هارب من الحبس والغرامة.

كل هذا قد غاب عن اليسار المصرى الذى ينبغى ان يعرف ان الديمقراطية المحلية هى الطريق الى الديمقراطية العامة ومجال الحريات العامة. وان الاحتجاج الاجتماعى المحلى سوف يتطور الى احتجاج اجتماعى على المستوى القومى وان المزاج المطلبى لدى الجماهير المحلية من الممكن ان يتحول الى مزاج سياسى عام يرفض السلطة والسلطان ويحقق لليسار إن وجد وحل محل العفوية نفوذه الجماهيرى وهيمنته الشعبية كسلطة تواجه سلطة الحكام. والأمر الذى غاب على اليسار أيضا ان النضال النقابى التقليدى لم تعد له فائدة ولم يعد وحده ينفع ولا يشفع بدليل أن صوت العامل الانتخابى فى المناطق العمالية والصناعية قد ينبذ اليسار والشخصيات العمالية، سواء كانت يسارية أو غير يسارية، فالنقابيون السلطويون الذين فازوا فى انتخابات مجلس الشعب قد فازوا بالتزوير وبقوة السلطة.

ومن هنا، فالنضال النقابى فى تطوره أصبح نضالا نقابيا فى مجال العمل والعمال ونضالا خدميا ومحليا فى مجال السكن والشارع ووسط الجماهير. اذ ثبت أن جزءا من هموم العامل ومشكاله فى المصنع وجزء آخر من همومه ومشاكله فى السكن والشارع والحى الذى يقيم حيث يقف وجها لوجه امام مشاكله فى الاسكان وفى خدمات المياه والكهرباء والصرف الصحى وفى خدمات التموين والتعليم والصحة والنقل والمواصلات ...

ولهذا فقد بات لزاما على المناضل النقابى اليسارى أن يصبح ايضا مناضلا خدميا يواجه مؤسسات الحكم المحلى لحل المشاكل الخدمية لجماهيره العمالية ،وذلك بهدف تحقيق الهيمنة على الكتلةالجماهيرية من عمال

وفلاحين وصغار موظفين وحرفيين. فالهيمنة على هذه الجماهير ليست مستحيلة ولكنها صعبة تحتاج من اليسار معايشة الجماهير فى الشارع وفى الحى وفى المدينة وفى موقع العمل والسكن مع ان مجال الهيمنة الشعبية فى مصر يعانى من الفراغ. فمن هو القادر على ملء ذلك الفراغ فى القاع الاجتماعى المصرى؟

الهيمنة المحدودة لليسار المصرى

الامر الغريب ان الامريكيين حاولوا فرض هيمنتهم على المحليات وأهل القاع الاجتماعى، من عمال وفلاحين وصغار موظفين وحرفيين، بتدريب مائة الف من أعضاء المجالس المحلية وموظفيها على إدارة البرامج الامريكية وتنفيذها وعلى صيانة مشاريعها وقد تم التدريب فى مصر والولايات المتحدة وصرفت هيئة المعونة الأمريكية ٨٠٠ مليون دولار للبرنامج الامريكى. وقد قامت المجالس المحلية بوضع الدراسات لاكثر من ١٢,٣٦٩ مشروعا ساهم المواطنون فيها باكثر من ٥٠ مليون دولار امريكى وبذلك استطاعت المعونة الامريكية ان تتعامل مع المجالس القروية بدون المرور على المحافظة ، ورغم ذلك ، فالهيمنة الامريكية لم تولد ولم تر النور. وقبل ذلك حاول المعتمد البريطانى اللورد كرومر الهيمنة على الشعب المصرى من خلال تدخله فى وقف السخرة واستخدام الكرباج وتخفيف الضرائب على صغار الفلاحين ومنع تجارة الرقيق، إلا ان كتلة جماهير العمال والفلاحين والحرفيين لم تسمح له بالهيمنة مما جعله يستخدم سلطاته الاستعمارية بشراسة ضد فلاحى دنشواى الابطال.

ولم تتجل الهيمنة فى مصر الحديثة إلا فى حالة تنصيب الوالى محمد على بفضل الهيمنة التى حققها الشيخ محمد المهدى ورفاقه من المشايخ ومعلمى الحرف فى مواجهة السلطات التركية والمملوكية ، هذه الهيمنة التى دفعت بالكتلة الشعبية الى اختيار محمد على واليا على مصر. وكذلك كانت هيمنة الزعيم احمد عرابى ورفاقه وراء قيام الثورة العرابية، ولم يحقق الزعيم سعد زغلول هيمنته الا بعد ان تفجرت ثورة عام ١٩١٩ بواسطة العمال والفلاحين والطلاب . وقد انتقلت هذه الهيمنة الى الزعيم مصطفى النحاس وحزب الوفد. كما حقق الرئيس جمال عبد الناصر هيمنة واسعة النطاق فى مصر والوطن العربى، وذلك بجانب سلطاته كرئيس لجمهورية مصر العربية.

ولم يحقق اليسار فى مصر إلا هيمنة محدودة على مجال الحركة العمالية سنة ١٩٢٤ وعلى بعض مجالات عمال الغزل والنسيج والنقل فى الاربعينيات واوائل الخمسينيات ثم تطورت هذه الهيمنةالمحدودة فى مصنع الغزل والنسيج والحرير الصناعى فى كفر الدوار وكذلك فى نجاح الفلاح حسين ابو سليمان فى دائرة تميدة مركز ميت غمر فى انتخابات ١٩٥٧ وفى نجاح سائق القطار ابو اليزيد بدائرة طنطا وسائق الترام عبد العزيز مصطفى فى دائرة الويلى بالقاهرة فى نفس هذه الانتخابات

وفور خروج اليساريين من السجون والمعتقلات فى سنة ١٩٦٤ ظهرت هيمنةاليسار فى بعض مصانع حلوان وفى حى كرموز بالاسكندرية حيث نجح المرشح اليسارى البارز ابو العز الحريرى فى انتخابات مجلس

الشعب مرتين وفى حى الساحل بالقاهرة، حيث برزت هيمنة اليسارى والنقابى الكبير احمد طه لنجاحه عدة مرات فى انتخابات مجلس الشعب والانتخابات المحلية نائبا عن حى الساحل.

تجربة ناجحة للهيمنة اليسارية.

ان كسب ثقة كتلة الجماهير من عمال وفلاحين وصغار موظفين وحرفيين والهيمنة عليها مسألة عسيرة جدا. ولقد بدأ هذه المسألة نفر من اليساريين فى ميت غمر وقراها منذ عام ١٩٦٥ بعد أن التقطوا أنفاسهم من جراء معاناة تقييهم فى منفى الواحات الرهيب، حيث بددوا العزلة البوليسية المفروضة عليهم بالنزول الى الجماهير الخائفة التى يسكن الشرطى السرى فى أذقتها جالسا متربعا على الدوام .

فى هذا المناخ البوليسى تحرك اليساريون متحسسين مزاج الجماهير ومصالحها مما مكن هؤلاء اليساريين من خوض النضال النقابى والتعاونى والخدمى بالإضافة الى مزيد من علاقات الصداقة والمجاملة ،حيث المباركة فى الأفراح والعزاء فى المآتم وعودةالمرضى وتلبية حاجات الناس والبحث عن وساطة فى العلا ج وفى التعيين وفى النقل الوظيفى من مكان الى آخر، وفى كتابة الشكاوى والعرضحالات للمظلومين واصحاب الحقوق وفتح ابواب البيوت والقلوب لأصحاب الحاجات وتحيتهم بالشاى والقهوة بهذا العمل المضنى الذى استمر سنوات فى مجال العمل ومجال السكن كسرنا عزلة الشرطة السياسية المفروضة علينا وبالتالى اصبحت بيوت اليساريين مزارات لا يتوقف روادها من طلاب الحاجات.

هكذا فعل الأنفار اليساريون فى ميت غمر مدينة الحرف والصناعات الصغيرة الاولى فى مصر، بادئين فى محاولة الهيمنة على جزء صغير ومحدود من القاع الاجتماعى وخلال ذلك تكبدوا الكثير من مالهم الضئيل ووقتهم المحدود وصحتهم وعافيتهم فى سبيل تحقيق الهيمنة على جماهير تلك المدينة

ففى المجال النقابى، استطاعوا الإطاحة بقيادة النقابة العامة للنقل البرى وتحويل قادتها للنيابة العامة وفرض مندوب ميت غمر فى هذه النقابة نائبا عاما لرئيسها. وفى مجال التعاون الإنتاجى عملوا بشكل مباشر على سيطرة عمال الصناعات المعدنية بميت غمر على مجلس ادارة هذه الجمعية بعد طرد المجلس الذى يتكون من كبار اصحاب الاعمال. وتكررهذا الوضع فى نقابة صناعة الاخشاب، واستطاع اليساريون فى ميت غمر من صرف حصة من الاخشاب لهذه الجمعية تقدر بستين متر من الخشب الزان ومائة بالة من الخشب الكونتر وقد تحقق ذلك بمساعدة الشخصية النقابية واليسارية شحاته عبد الحليم.

وفى مجال التعاون الزراعى بذل هؤلاء النفر من اليساريين جهودا متواصلة فى صرف المبيدات والاسمدة والتقاوى والسلع لفلاحى ميت غمر، بالاضافة الى تمكينهم من المرور على كوبرى الرياح التوفيقى للوصول الى ارضهم بعد ان صدر قرار بحرمانهم من العبور على هذا الكوبرى. وقد كان اليساريون يجتمعون بهم بعد صلاة الجمعة لمناقشة احوالهم، وقد حاولت المباحث العامة منع هذه الاجتماعات فلم توفق الى حد وقوع مشاجرة بالأيدى بين الاشتاذ مأمون عبد المطلب أحد الشخصيات اليسارية وبين ضابط من المباحث العامة.

وفي مجال الخدمات ساعد اليسار المحلي في ميت غمر في حل مشاكل الناس في المياه والكهرباء والصرف الصحي والاسكان وخدمات التموين والتعليم والعلاج، وفضلا عن هذا فقد ساهم في تعيين الكثيرين من المواطنين في الحكومة والقطاع العام ونقل الكثير منهم من وظيفة الى أخرى.

ومن طائفة ذلك النشاط النقابي والثقافي والحرفي ان احد اليساريين في ميت غمرتقدم الى مجلس المدينة بطلب كمية من الأسمنت والحديد والخشب لبناء بيته المهدوم فوافق المجلس على صرف كميات كبيرة من هذه المواد التي كانت تباع بأسعار خيالية في السوق السوداء فقام باعادتها الى مجلس المدينة ولم يحصل إلا على مقادير ضئيلة .. ولهذا فقد أصبح اليسار حديث الناس في المدينة لنزاهته وشرفه وازاء هذا النشاط قد عينت المباحث عاملا من مصنع غزل ميت غمر للقيام بدور المخبر في صفوف اليساريين بميت غمر. والشئ بالشئ يذكر فقد خدمت مجلة الطليعة على هذا النشاط بنشر مقالات ودراسات وشهادات واقعية بشأن هذه التجربة النضالية والمحلية وقضى عشر سنوات على هذا النضال النقابي والتعاوني والفلاحي والحرفي في كتلة الجماهير الأجيرة والفقيرة بدون أن يصيب هؤلاء النفر من اليساريين المحليين أى يأس حيث كان الصبر الواعي صفة من صفاتهم حتى جاءت الانتخابات النقابية والانتخابات المحلية الاولى في عام ١٩٧٥. هذه الانتخابات التي سبقها قرار الرئيس السادات بالغاء شرط عضوية الاتحاد الاشتراكي في الانتخابات النقابية والمحلية والتشريعية وعلى الفور رشح اثنين من اليساريين في انتخابات مجلس محلي مركز ميت غمر وفي انتخابات مجلس محل بندر ميت غمر، وقد انتهت هذه الانتخابات بفوز العضويين في ووصول احدهما على أعلى الاصوات لكل مرشحي المحليات في مركز ميت غمر ومن هنا برزت هيمنة اليسار في مدينة ميت غمر، ثم ازدادت هذه الهيمنة بروزا عندما اختيرت شخصية يسارية رئيسا لمجلس محلي بندر ميت غمر وهذه أول مرة في تاريخ اليسار المصري. ففي يوم انتخاب رئيس ذلك المجلس احتشدت جماهير ميت غمر بقيادةاليساري عبد الرحمن الداخلي وفرضت شخصا يساريا رئيسا للمجلس رغم انه العضو اليساري الوحيد بمجلس محلي وبندر ميت غمر. ثم اكدت هذه الهيمنة الشعبية وجودها اكثر فاكثر من خلال اختيار يساري آخر رئيسا للجنة القوى العاملة بمجلس محلي مركز ميت غمر، وفي الوقت نفسه نجح هذا النفر اليساري في الانتخابات النقابية ونجح بأعلى الأصوات في نقابته التي يوجد مقرها ونشاطها في القاهرة وفي محافظات وسط الدلتا، مع العلم بأنه كان معزولا عزلا سلطويا عن النشاط النقابي الرسمي منذ عام ١٩٥٣، وكان المفروض ان يصل الى قمة الحركة النقابية العاملة لعمال النقل، وذلك ترضية ساذجة لرئيس هذه النقابة بذريعة انه من اصدقاءاليسار ثم أثبتت الأيام غير ذلك. وردا على ثقة الجماهير في اليسار المحلي فقد بذل افراده جهدا ملحوظا في المجال النقابي حيث حقق مطلب تثبيت الصبية المندرجين وصرف الأجر الاضافي لعمال الحركة والورش على أساس نصف يوم بدلا من ربع يوم وحل الكثير من المشاكل العماليةالفردية والجماعية.

وفي المحليات حقق عدالة توزيع مواد البناء وتخفيض سعر الاخشاب للتجاريين وتوزيع الاقمشة الشعبية

بالبطاقات وفتح ملفات الحديد والاسمنت والاخشاب ومحاسبة المسئولين التنفيذيين والشعبيين الذين حصلوا على هذه المواد بغير حق. منع كبار المسئولين من الاستيلاء على كميةاللحوم المدعمة، وعمل على انشاء المصارف المغطاه في الاراضى الزراعية الواقعة ما بين الرياح التوفيقى والنيل. وفى مجال الاسكان أوقف اليسار المحلى التلاعب فى تأجير المساكن الشعبيةوفضح عملية تبديد أموال مسجد الغمرى وطالب بضرورة توصيل الكهرباء لعزبة الحاجبى وحول لجنة القوى العاملة بالمجلس المحلى الى تنظيم نقابى يدافع عن العمال فى القطاعين العام والخاص والحكومة وتابع تعيين الصبية الاحداث المتدرجين و عملية الترقيات والتسويات والجزاءات ووضع التقارير السنوية ، وذلك بالإضافة الى تحقيق الكثير من المطالب الخدمية.

ووفقا لذلك النضال النقابى والخدمى صدرت أوامر السلطة وتنظيمها الشمولى بفصل الزميل عضو مجلس مركز ميت غمر من عضوية المجلس ومن رئاسة لجنة القوى العاملة بتهمة تهييج العمال وكشف سلبيات المسئولين، ونشر مقالا فى مجلة (روز اليوسف) يندد بالحكام المحليين فى ميت غمر. وبسبب ذلك الفصل التعسفى الذى اعترض عليه اثنا عشر عضوا بالمجلس المحلى زادت هيمنة اليسار المحلى على جماهير ميت غمر وعمالها، وقامت معركة كلامية على صفحات (روزاليوسف) وجريدة (الجمهورية) اشترك فيها امام مسجد الجمعية الشرعية ونقيب المحامين فى ميت غمر الذين دافعا عن الزميل المفصول الذى لجأ الى القضاء الادارى المستعجل وحصل على حكم بالعودة بعد عشرة ايام من فصله من المجلس المحلى.

كل ذلك قد حدث دون مساعدة تذكر لليسار القومى الذى رأى ان النضال الخدمى فى مجال المحليات بدعة وكل بدعة، ضلالة وكل ضلالة فى النار. وقد ترتب على ذلك ان اليساريين من اعضاء مجلس محلى محافظة الدقهلية قد وافقوا على فصل اليسارى النقابى المفصول من مجلس محلى مركز ميت غمر

هيمنة يسارية محلية متزايدة

هكذا حقق اليسار المحلى فى ميت غمر هيمنته الشعبية بجهوده الذاتية هذه الهيمنة التى تمثلت فى وجود قوة تصويتيه، لذلك اليسار الذى حصل مرشحه فى الانتخابات التشريعية التى تمت فى سنة ١٩٧٦ على قرابة ستة الاف صوت انتخابى خالية من العائلية والقبلية والعصبية والمساندة السلطوية.

وكان خير شاهد على ان اليسار المحلى فى ميت غمر بات يهيمن شعبيا على قوة تصويتية كبيرة لم تهتز ولم تتاكل، رغم ان بعض اليساريين المحليين فى ميت غمر قد قبض عليهم قبل انتفاضة يناير ١٩٧٧، ثم قبض عليهم بسببها وقبض عليهم بعدها. ومع هذا فقد وقفت هذه القوة التصويتية مع الزميل فاروق حسين المحاسب الشاب وامين حزب التجمع فى ميت غمر الذى نجح باعلى الاصوات فى انتخابات المجلس المحلى لمركز ميت غمر، فى حين ان هذه القوة التصويتية قد تخلت عن اليسارى السابق الاستاذ مامون عبد المطلب الذى استقال من امانة حزب التجمع بسبب وعد حصل عليه من السلطة المحلية، بضرورة نجاحه فى هذه الانتخابات المحلية ولكن تجرى الرياح بما لاتشتهى السفن.

ولا اغالى ان قلت ان تجربة اليسار المحلى فى ميت غمر فى ولوج مؤسسة المحليات قد دفعت بعض القوى اليسارية المحلية الى خوض معركة الانتخابات المحلية الثانية عام ١٩٧٩ حيث حققت هذه القوة اليسارية نجاحا ملحوظا فى دكرنس ، واجا ، والمحمودية وكفر شكر وبورسعيد واسوان ففى دكرنس حصل المناضل اليسارى محمود فودة على رئاسة مجلس مدينة دكرنس ، ولا يعنى هذا غير ان اليسار قد اكتشف ان له هيمنة شعبية وجماهيرية فى أكثر من مدينة وتبدد وقريه فى القاع الاجتماعى المصرى ... وبسبب هذه الهيمنة لجأ النظام المصرى الى اغلاق ذلك المجال خوفا من تزايد الهيمنة الشعبية لليسار المحلى فى القاع الاجتماعى وذلك بواسطة اصدار القانون رقم ٤٣ لسنة ١٨٧٩ ، وباصدار قانون الحكم المحلى المعدل بالقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٨١ الذى نص مادته رقم ٧٥ مكرر على - ان يكون انتخاب اعضاء المجالس الشعبية المحلية عن طريق الانتخاب بالقوائم الحزبية كما تنص مادته رقم ٨٦ على - ان ينتخب اعضاء المجالس الشعبية المحلية طبقا للقوائم الحزبية التى حصلت على الاغلبية المطلقة لعدد الاصوات الصحيحة - ولا يعنى هذا غير اغلاق مجال المحليات امام كل القوى الوطنية واليسارية وانفراد الحزب الوطنى حزب النظام الشمولى بكل مقاعد المجالس المحلية. وقد ترتب على ذلك تراجع ملحوظ للهيمنة الشعبية والمحلية لليسار المصرى.

انحسار الهيمنة المحلية لليسار

وفور اغلاق باب المجالس المحلية بالضبة والمفتاح امام اليسار المحلى الذى سبق ان حصل على بعض المقاعد فى المجالس المحلية فى اماكن مختلفة انحسرت الهيمنة المحلية لليسار باستثناء الهيمنة المتواجدة بحى الساحل فى مدينة القاهرة والهيمنة المتواجدة فى مدينة ميت غمر فى محافظة الدقهلية.

ولابد ان يعرف ان الهيمنة المحلية لليسار المصرى كان من الممكن تنميتها بسرعة بواسطة انتخابات مؤسسة المحليات التى تتميز بدوائر انتخابية مشابهة للدائرة الانتخابية ذات المقعد الواحد التى كان معمولا بها فى مصر وحلت محلها الدائرة الواسعة التى تمنع الشخصيات العمالية والفلاحية من الوصول الى مجلس الشعب والشورى.

ولكن كيف استمرت هيمنة اليسار المحلى فى حى الساحل وفى مدينة ميت غمر؟

فقد استمرت فى حى الساحل نتيجة لان اليسارى والبرلمانى البارز احمد طه قد ربط بين النضال النقابى والخدمى المحلى ونتيجة لتمتعه قرابة خمسة عشر سنة بعضوية مجلس الشعب والمجلس المحلى لمحافظة القاهرة.

اما فى مدينة ميت غمر، فقد استمرت هيمنة اليسار المحلى على جماهير ميت غمر وقراها تحت راية اليسار وخارج المؤسسات المدنية للدولة، حيث اكتشف اليساريون المحليون فى ميت غمر ان النشاط الخدمى المحلى مماثل للنشاط النقابى العمالى وان النضال الخدمى هو النضال النقابى بعينه، ومن ثم فقد وظفوا خبراتهم النقابية فى ممارسة النشاط الخدمى المحلى وتجويده من خلال دفع الجماهير الى الضغط على مؤسسات

الحكم المحلى بالتجمهر والحشود المحدودة، ومن خلال استخدام سلاح الشكوى والعرضحال ضد الحكام المحليين، وبذلك فقد تحول اليسار المحلى فى ميت غمر الى عرضحلجى للجماهير حتى باتت مدينة ميت غمر مدينة الصراع بالشكوى ... ومن الطريف ان موظفا صغيرا اسمه شوقى السيسى ترك وظيفته واحترف ممارسة الشكاوى بالاجر مما جعله مصدر خوف وفزع لكافة الحكام المحليين وموظفى مؤسسات الحكم المحلى.

ثم طور اليسار المحلى اسلوبه فى النضال الخدمى والنقابى باصدار نشرة (اهالى ميت غمر) التى قامت مقام كتيبة مسلحة فى الدفاع عن مصالح الجماهير ومواجهة الفساد والانحراف، مما ادى الى زيادة هيمنته الشعبية فى مواجهة السلطة المحلية، والدليل على ذلك ان كل الاسرار المستندية والرسمية الخاصة بمؤسسات الحكم المحلى فى ميت غمر قد وصلت الى حزب التجمع فى ميت غمر، وذلك ثقة فى اعضائه اليساريين. وقد ادى ذلك الى زلزلة مؤسسات الحكم المحلى واهتزاز كل الحكام المحليين وهذا ما دفعهم الى التآمر ضد اعضاء حزب التجمع بواسطة شله من المحامين فى الحزب الوطنى بقيادة قاضى مطرود من القضاء فى قضية صلاحية، وقد بدأت هذه الشلة نشاطها الاجرامى ضد اليساريين المحليين من اعضاء حزب التجمع فى ميت غمر بتلفيق سلسلة من جنح السب والقذف وحكم على عدد من اعضائه بالحبس والبراءة فى محكمة الاستئناف تم الغاء الحبس .وصدرت الاحكام بالغرامة ولذلك لجأ اليسار الى نفس الاسلوب ولكن فى اطار الصدق والموضوعية فرفعنا قضية سب وقذف وبلاغ كاذب ضد مدير حسابات مجلس مدينة ميت غمر وعضو المجلس المحلى ورئيس اللجنة الاقتصادية بالحزب الوطنى بميت غمر.

وبفضل اسلوب قضايا الجنح ضد اليساريين المحليين فقد زادت خبرتهم بالحكام المحليين وتصرفاتهم حيث يشكلون حزبا سريا على مستوى الحى او المدينة او المحافظة يضم كافة الحكام المحليين فى مؤسسات اللحكم المحلى ومؤسسات الامن والعدالة ، وان هذا الحزب السرى يجتمع اعضاؤه باستمرار على شكل زيارات ورحلات وسهرات وعزائم ... ففى احدى هذه الاجتماعات وصل اليسار المحلى نبأ اتخاذ قرار من ذلك الحزب السرى وحكومته الخفية بفصل احد اليساريين من عمله بالتربية والتعليم بتلفيق موضوع غير صحيح، الامر الذى دعا اليسار المحلى الى اجهاض ذلك التآمر.

والحزب السرى للحكام المحليين وحكومته يتقاسم اعضاؤه المنافع ويتبادلون الحصانة عند ممارسة الفساد والانحراف، حيث يغتصبون شقق الاسكان وارض الدولة ويسمحون بتجريف الارض الزراعية واستخراج رخص البناء والمحلات والارض واشغال الطريق مقابل الدفع الفورى.

ومن الخبرات التى حصدها اليسار المحلى معرفته بان اسباب الفساد فى مؤسسات الحكم المحلى. مندوبو وزارة المالية ومفتشى الجهاز المركزى للمحاسبات وكذلك موظفو الامن والعدالة، فعلى سبيل المثال ابتدع مندوبو المالية فى مجلس مدينة ميت غمر بانشاء مشروع استثمارى للمقابر فارتفع متر الارض فى المقابر من جنيه واحد الى مائة جنيه .. كما انشأوا مشروعا آخر للسلع المعمرة يقوم بتوزيع هذه السلع الغالية على الحكام المحليين فى الامن والعدالة والمؤسسات الاخرى مقابل مقدم بسيط ثم يتوقف دفع الاقساط الباقية وتتحول

الى ديون معدومة.

من اجل هذه المنافع والحفاظ عليها، اعلن حزب الحكام المحليين الحرب على اليسار المحلى فى ميت غمر الذى تعرض عدد من اعضائه لاحكام الحبس والغرامة، وبالمقابل فقد تعرض حزب الحكام المحليين وحكومته الخفية الى حبس بعض افراده ونقل رئيس مجلس مدينة ميت غمر زغلول السيد ثم نقل الرئيس الذى خلفه فاروق الصعيدى وتقديم ابراهيم زغلول رئيس مجلس المحلى لمدينة ميت غمر الى نيابة امن الدولة لرشوته خلال توزيع المساكن التعاونية.

هكذا كانت الخسائر متبادلة بين الحكام المحليين واليساريين المحليين فى ميت غمر، الامر الذى يعنى ان الهيمنة الشعبية لليسار المحلى كانت فعالة بدليل تصاعد عدد القوة التصويتية لليسار فى ميت غمر الذى حصل فى انتخابات ١٩٨٧ لمجلس الشعب على قرابة ثمانية آلاف صوت من ميت غمر وقراها وخمسة آلاف صوت من مركزى اجا والسنبلاويين .... وبدليل تصاعد قوته الاحتجاجية من خلال حشد المواطنين وتقديم الاف العرضحالات خلال ازمة الاسكان والخدمات المحلية الاخرى.

ولقد اعترفت مؤسسات الحكم المحلى وحكامها المحليين بهيمنة اليسار المحلى هيمنة شعبية وجماهيرية على جماهير العمال والفلاحين وصغار الموظفين والحرفيين فى مواجهة الحاكم المحلى وقراره المحلى الذى يحيى ويميت، مما ادى الى تحقيق الامور التالية:.

اولها- لجوء الجماعات المهنية مثل الاطباء والمهندسين والعمال والفلاحين والحرفيين الى حزب التجمع اليسارى بميت غمر عندما يضطرون الى الشكوى الفردية والجماعية وممارسة الاحتجاج الاجتماعى ضد السلطات المحلية.

ثانيها- زيارة اللواء طاهر قنديل رئيس مجلس مدينة ومركز ميت غمر الى مقر حزب التجمع ومناقشته فى حل مشاكل توزيع الخبز وكثير من المشاكل الخدمية التى وعد بحلها.

وثالثها- مقابلة اللواء محمد حسين مدير محافظ الدقهلية لوفد من حزب التجمع بميت غمر ومناقشته فى مشاكل الرى والتموين والفساد والعديد من المطالب الخدمية التى نفذ بعضها.

رابعها- استجابة مجلس محلى مركز ميت غمر لوقف زيادة تأمينات عدادات المياه فى ميت غمر وقراها بعد ان ارسل الحزب انذارا على يد محضر لوقف هذه الزيادة.

لقد كان القصد من ذلك المكتوب هو دعوة اليسار المصرى الى اشاعة تجربة اليسار المحلى فى ميت غمر حتى تزداد هيمنته الشعبية ونفوذه الجماهيرى فى صفوف كتلة العمال والفلاحين وصغار الموظفين والحرفيين فى القاع الاجتماعى المصرى.

ومن هنا ينبغى تقديم التحية العطرة لذكرى الرفيق جرامشى، الزعيم الشيوعى الايطالى الذى لفت نظرنا الى مواجهة هموم القاع الاجتماعى المصرى المشابه للجنوب الايطالى. ولعل اليسار المصرى يتمثل فكر هذا المناضل الثورى الكبير فيزداد نفوذه وهيمنته الشعبية فى الحياة والمجتمع.....

د. ليلى عبد الوهاب

تأثير انهيار منظومة الأممية على القوى والاحزاب التقدمية العربية

مدخل : ما من شك فى أن التغيرات والتحولات التى يحتدم بها العالم اليوم سواء على المستوى الدولى او الأقليمى أو المحلى تلقى على المثقف العربى التقدمى - الفردى او الجماعى على حد تعبير جرامشى - تحديات ومهام يتعلق بعضها باعادة قراءة التراث النظرى الماركسى قراءة نقدية تسمح بتطوير وصياغة بعض المفاهيم النظرية التى يمكن ان تساهم فى فهم خصوصية الواقع العربى بكل ما ينطوى عليه من متغيرات اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، والبعض الآخر يتعلق بقدرة الاحزاب الشيوعية والقوى التقدمية العربية على تنظيم صفوفها واعادة ترتيب اولوياتها، وتطوير آليات العمل والأتصال بالجماهير.

مثل هذه التحديات والمهام ليست بالجديدة، فهى فى واقع الأمر مطروحة منذ زمن على مختلف القوى والاحزاب التقدمية العربية وغير العربية. وبالرغم من بعض النجاحات التى حققتها مثل هذه القوى، سواء على مستوى النظرية أو الممارسة، فى مناطق مختلفة من العالم الثالث فى بعض بلدان أفريقيا والهند وأمريكا اللاتينة، الا أن الوضع بالنسبة للقوى التقدمية العربية خاصة فى مرحلة مابعد الاستقلال الوطنى قد تميز بقدر كبير من الجمود الفكرى والانحسار على مستوى الفعل والحركة الثورية. وقد ساعد على تكريس هذا الوضع علاقة الارتباط بين هذه القوى والاحزاب ومنظومة الأممية الشيوعية بقيادة الحزب الشيوعى السوفيتى،

فاصبحت هذه القوى والاحزاب كالجسد المعلق رأسه داخل هذه المنظومة بينما قدميه تبحث عن ارض تطأها، لتتثبت فوقها وتنطلق من خصوصيتها. لذلك فقد ظلت معظم الاحزاب الشيوعية والعمالية العربية تكتسب وجودها وانتصارها من وجود وانتصار النموذج الأم، بصرف النظر عن قدرة هذه الاحزاب على الارتباط بواقع مجتمعاتها وفهم ميكانيزمات التغير التى تحكم حركتها وطبيعة القوى والطبقات الاجتماعية القائمة فيها، وكيفية ادارة الصراع الأجتماعى، كذلك طبيعة السلطة الحاكمة وآليات فرض سيطرتها على الدولة والمجتمع.

حقيقة، ان ارتباط الأحزاب العمالية والقوى التقدمية العربية والعالمية بمنظومة الأممية اقترن بنضال الثورة البروليتارية الروسية الذى انتهى باستيلائها على السلطة وإقامة دكتاتورية البروليتاريا للمرة الأولى فى التاريخ، مما كان له اكبر الأثر فى استحواز هذه الثورة على شعبية هائلة بين الجماهير فى مختلف الاحزاب العمالية. كما اصبحت هذه التجربة التاريخية للطبقة الثورية الروسية تتخذ أهمية ضخمة بالنسبة لكل البروليتاريا العالمية ونضالها من اجل التحرر. (١)

أن اشكالية العلاقة بين الأحزاب العمالية والقوى التقدمية، والمنظومة الأممية تكمن أساسا فيما يمكن ان نسميه بحالة التوحد الكامل بين الثورة الروسية والاممية الشيوعية، بصرف النظر عن الآليات التى حكمت تحول الحزب الشيوعى البلشفى من حزب طليعى يقود الثورة الى حزب حاكم مسيطر على السلطة فى المجتمع والدولة. ان هذه الآليات - والتى سوف نعرض لها بشئ من التفصيل فى جزء آخر من الورقة - قد لعبت دوراً هاما فى تحديد العلاقة سواء بين الحزب ومؤسسات المجتمع، أو بين الحزب والجماهير من خلال تنظيمات المجتمع المدنى ، واخيرا بين الحزب والاحزاب العمالية الأخرى من خلال منظومة الأممية.

وقد ساعد على تعميق حالة التوحد بين الثورة الروسية والأممية الشيوعية معظم المنظرين والمناضلين الثوريين للحد الذى جعلهم يصفون من يعلن، بشكل خفى أو مبهم، وقوفه ضد التنظيم الأممى الشيوعى للعمال بأنه أيضا عدو لروسيا ولثورتها. (٢) وقد نهج جرامشى نهج لينين فى تبنى هذا المنظور، وعبر عنه بوضوح فى مقاله حول «روسيا والأممية» عندما كتب جرامشى يقول : «ان الثورة الروسية ترتبط، فى ضمير البروليتاريا الايطالية، وبشكل صلب ومتماسك، بالأممية الشيوعية.. ان البروليتاريا الايطالية، بتوجيه من ضميرها وحدسها البروليتارى، لا تفرق بين الثورة الروسية والأممية الشيوعية، بل انها تجعل منهما كلا واحدا، فالأممية الشيوعية فى الواقع ما هى إلا التحقيق الأممى لمبادئ ومناهج الثورة الروسية». لقد كتب جرامشى هذا فى معرض نقده لما أسماه بالتيار الأصلاحى الوسطى وشبه الوسطى بزعامة سيراتى. (٣)

وبرغم مراجعة كثير من الأحزاب العمالية والقوى التقدمية العالمية لهذا التوجه بما فيها الحزب الشيوعى الايطالى نفسه، الا انه ظل مؤثرا وفاعلا فى معظم الاحزاب الشيوعية بصفة عامة، والعربية بصفة خاصة، الى ان حدثت التغيرات الأخيرة فى الاتحاد السوفيتى ودول اوربا الشرقية بعد اعلان جورباتشوف لسياسته تحت مسميات البيريسترويكا (اعادة البناء) والجلاسنوست (المصارحة أو المكاشفة) فى المؤتمر السابع والعشرين

للحزب الشيوعى السوفيتى، وما تبعه من تطورات متلاحقة وسريعة سواء داخل الاتحاد السوفيتى أو فى غيره من البلدان الأشتراكية. فعلى المستوى السياسى تم أستبعاد معظم الاحزاب الشيوعية من السلطة وصعود احزاب الوسط بل اليمين كما حدث فى انتخابات المانيا الشرقية، وعلى المستوى الاقتصادى تم التحول من الأقتصاد الاشتراكى المخطط الى اقتصاديات السوق الحرة، وعلى مستوى العلاقات الدولية تم التحول عن دعم ومساندة حركات التحرر فى العالم الثالث بدعوى ضرورة اعتماد هذه الحركات على قوتها الذاتية وحركتها الداخلية والى التقارب والوفاق مع النظام الرأسمالى العالمى بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية. هذه التطورات الدرامية المتلاحقة اصبحت تهدد بانهيار ليس فقط المنظومة الأممية، ولكن ايضا المنظومة الأشتراكية فى الأتحاد السوفيتى واوروبا الشرقية.

وقد احدثت هذه التغييرات والتطورات المتلاحقة ردود فعل متباينة وسط الاحزاب العمالية والقوى التقدمية، خاصة فى بلدان العالم الثالث. فبينما يرى البعض انها مجرد ازمة تمر بالنظام الأشتراكى الراهن تسعى الى تحويله نحو آفاق اكثر حرية وانسانية وعدالة، للوفاء بالاحتياجات المتنامية للتطور الاجتماعى المنشود على مستوياته المختلفة، (٤) وتخليصه من كل الممارسات البيروقراطية القمعية التى تميزت بها مرحلة الحكم الستالينة.

يرى البعض الآخر ان الأزمة ستنتهى بأنهيار التجربة داخل منظومة البلدان الاشتراكية كمرحلة فى الصراع مع الرأسمالية العالمية، خاصة بعد انهيار النظام الاشتراكى فى بولندا والمجر والمانيا وتشيكوسلوفاكيا وغيرها، لتتشكل ملامح مرحلة جديدة من الصراع الايديولوجى والسياسى بين دول الشمال والجنوب، يكون للاحزاب والقوى التقدمية فى دول الجنوب دور بارز فيه بعد ان تنفض عن كاهلها علاقة الارتباط العضوى التقليدى بمنظومة الأممية، ليتحول هذا الأرتباط الى واقع مجتمعاتها لتناضل من أجل تغييره، فيكون الواقع هنا بمتغيراته المختلفة هو اطارها المرجعى، ويكون الفكر والمنهج الماركسى بمثابة ادواتها المعرفية فى دراسته وفهمه بما يتناسب وطبيعة المرحلة التى يمر بها.

وأعتقد ان الرؤية الثانية هى الأقدر على فهم وتحليل الأزمة سواء فى النظرية أو الممارسة، او فى العلاقة الجدلية التى تربط بين الاثنين.

ومما يساعد على فهم وبلورة هذه الرؤية، القاء مزيد من الضوء على آليات الحكم وتطوره فى ظل النظام الاشتراكى فى اطار بعض المفاهيم والقضايا النظرية التى قدمها منظور الماركسية ماركس وانجلز ولينين وجرامشى.

حول مفهوم الدولة ودورها فى المجتمع الاشتراكى

لقد ميز علم السياسة الماركسى بين بعض انماط الدولة، فميز بين الدولة الاستبدادية، والدولة العبيدية، والدولة الأقطاعية والدولة الرأسمالية التى يلائم كل منها اسلوبا معينا فى الانتاج. كما ميز ماركس، وانجلز، ولينين فى كل نمط من هذه الانماط النوعية بين «اشكال الدولة» و «اشكال الحكم» (٥)

وفى التحليل الماركسى النهائى، فان شكل الدولة ودورها يتحدد بعلاقتها بالطبقة المهيمنة اقتصاديا واجتماعيا فى ظل تكوين اجتماعى اقتصادى معين. فالدولة كما عبر عنها انجلز «هى نتاج المجتمع فى فترة معينة من التطور. انها الاقرار بان هذا المجتمع قد غدا متورطا مع ذاته فى تناقض لا حل له، وحيث انه قد انشق حول خصومات لا يمكن التوفيق بينها. وهى خصومات يعجز عن ازالتها، لذا أصبح من الضرورى ان تكون هناك سلطة، تبدو واقفة فوق المجتمع، سلطة يمكنها ان تخفف التضارب وان تبقيه فى حدود "النظام" وهذه السلطة نابعة من المجتمع، غير انها تضع نفسها فوقه وتقصى نفسها اكثر فأكثر عنه، انها الدولة» (٦)

ويضيف انجلز فى تحديدة للطبيعة الطبقية للدولة قوله: « ان الدولة قد نشأت عن الحاجة لضبط الخصومات الطبقية، غير انها قد نشأت، وفى الوقت ذاته، فى قلب تضارب تلك الطبقات، لذا فإنها كقاعدة، دولة الطبقة الأقوى سيطرة من الناحية الأقتصادية، تصبح ايضا، الطبقة المسيطرة سياسيا عن طريق الدولة، وبالتالى تحصل على وسائل جديدة لقمع واستغلال الطبقة المضطهدة.. » (٧)

هذا يعنى ان الدولة تقوم على تحقيق تماسك التكوين الاجتماعى عن طريق ثلاثة وظائف اساسية:

١- الوظيفة الاقتصادية، حيث تقوم فى ظل التكوينات الرأسمالية بدور مزدوج مماثل لدور الرأسمالى: دور الاستغلال، ودور تنظيم عملية العمل، والأشراف عليها، كذلك وضعها لمجموعة من التشريعات القانونية المنظمة للمبادلات الرأسمالية (٨)

٢- الوظيفة الايديولوجية، متمثلة فى دور الدولة فى التربية والتعليم، وهو ما عبر عنه جرامشى فى سياق تعريفه للمجتمع المدنى، ومفهوم الهيمنة، حيث تستهدف المهمة التربوية التشكيلية للدولة، اقامة نماذج مدنية جديدة تحقق بها الهيمنة على اخلاقيات الجماهير الشعبية. (٩)

٣- الوظيفة السياسية، والتى تستهدف المحافظة على وحدة التكوين الاجتماعى، ببسط سيطرة الدولة السياسية الطبقية عن طريق جهازها البيروقراطى واجهزتها القمعية.

وقد اتفق معظم منظرى الماركسية على أنه طالما أن الدولة قد نشأت كنتاج وتعبير عن المصالح الطبقية المتناقضة، فهى بالضرورة لا بد أن تتلاشى وتختفى بحكم التطور التاريخى بالانتقال من المجتمع الرأسمالى الى المجتمع الأشتراكى. فأنتصار الثورة البروليتارية واستيلائها على السلطة وتحويل ملكية وسائل الانتاج الى الدولة، تكون قد أدت آخر عمل مستقل لها كدولة. وعندما تصبح الدولة فى النهاية ممثلة بالفعل للمجتمع كله، وباختفاء التناحر الطبقى، فإنها تصبح غير لازمة. (١٠)

وعلى الرغم من عدم وجود تصور كامل لآليات تلاشى الدولة واختفائها، فقد قرر كل من ماركس وانجلز، انه خلال المرحلة الانتقالية من الرأسمالية الى الشيوعية، تحت حكم ديكتاتورية البروليتاريا سوف تظل الحاجة الى استخدام سلطة الدولة، ولكن بمضمون ثورى. (١١) ويعنى المضمون الثورى لديكتاتورية البروليتاريا فى

تصوير ماركس وانجلز: الديمقراطية الكاملة، والتى حدد ماركس شروطها بالآتى : حق الجماهير فى الانتخاب وسحب الثقة من مندوبيها فى اى وقت ؛ عدم زيادة اجر الموظف عن العامل العادى؛ الحد الأقصى من الحكم الذاتى المحلى، الغاء القوات المسلحة المرفوعة فوق الشعب والتى تقوم بقمعه.(١٢)

وهنانجد اختلاف واضح بين ما قدمه ماركس وانجلز حول موضوع ديكتاتورية البروليتاريا والديمقراطية الكاملة، وبين ما تبناه لينين وعبر عنه فى كيفية استخدامه سلطة الدولة فى مرحلة الانتقال من الرأسمالية للشيوعية وذلك؛ فى معرض حديثه عن الدولة والبروليتاريا . عندما كتب يقول «يجب على البروليتاريا حتما ان تمتلك سلطة الدولة، وأن تنظم قوة مركزية ، قوة شرسة، لكى تقمع مقاومة المستغلين، ولكى تجتذب جماهير الشعب الضخم، وطبقة الفلاحين والبورجوارية الصغيرة، انصاف الملاك، تجتذب هؤلاء جميعا فى تنظيم لوضع اقتصادى اشتراكى. » (١٣) وفى سنة ١٩٢٠ يعلن لينين ان البلاشفة ما كانوا ليظلوا فى الحكم لولا النظام الدقيق المطلق، لولا النظام الحديدى حقا السائد فى الحزب، ولولا المساعدة المقدسة لهذا الحزب دون قيد وبتضحية كاملة من جانب كتلة الطبقة العاملة، التى قدمت كل ما تملك من شعور ونزاهة واخلاص ونشاط وكفاءة فى قيادة واجتذاب الطبقات المتأخرة.(١٤)

فى ضوء هذا التوجه تحولت الدولة السوفيتية التى قامت عام ١٩١٧، بانتصار حزب البلاشفة صاحب الاغلبية داخل السوفيتات - ومع وجود الاحزاب الأخرى- الى دولة الحزب الواحد. فقد وجد البلاشفة ان الطريق الوحيد للحفاظ على الثورة، هو احكام سيطرتهم على جهاز الدولة حتى لو تطلب ذلك قمع الاحزاب الأخرى. وقد تحقق لهم ذلك عن طريق تكوين جهاز دولة اشتراكى مركزى قوى. (١٥)

ومع بدء المرحلة الستالينة، تعمقت هذه السياسة واصبحت البيروقراطية المركزية هى الملمح الاساسى فى نظام الحكم سواء فى الاتحاد السوفيتى أو غيره من بلدان اوروبا الأشتراكية.

وهنا يثار تساؤل هام حول الجدل الذى دار فى الفكر الماركسى حول مسألة الثورة الديمقراطية. فبينما رأى ماركس وانجلز ضرورة تنامى الثورة البورجوازية الديمقراطية كمرحلة انتقال الى الثورة الاشتراكية بزعامة الطبقة العاملة، اكد لينين ، على أمكانية العبور بالثورة البرجوازية الديمقراطية الى الثورة الأشتراكية، اى بانتزاع الدور القيادى للطبقة العاملة فى الثورة. (١٦)

ان التطور الاجتماعى والسياسى فى المجتمعات الاشتراكية، خاصة فى ظل التغيرات السياسية الأخيرة، قد رد بشكل حاسم على هذا التساؤل، خاصة اذا ما وضعنا فى اعتبارنا ان الديمقراطية المركزية فى ظل النموذج السوفيتى قد وقعت فى براثن البيروقراطية المركزية. واذا كان الوضع كذلك على المستوى السياسى، فلا يمكن ان نغفل ذلك التطور الكيفى الذى حدث على المستوى الاقتصادى، وبالتحديد فى قوى الانتاج. ان التطور الذى حدث فى قوى الانتاج قد ساهم بشكل فعال فى تطوير كثير من القطاعات المتخلفةخاصة فى الريف، مما ادى الى ارتفاع مستوى معيشة الافراد خاصة فى اوساط الفلاحين والعمال. ومع هذا فلم يواكب

تطور قوى الأنتاج، تطور مماثل فى العلاقات الانتاجية والعلاقات الاجتماعية نظرا، لسيطرة اسلوب التخطيط المركزى الذى حرم جماهير المنتجين من المشاركة الحقيقية فى صنع واتخاذ القرار، او رفضه وتعديله.

السلطة البيروقراطية المركزية فى النظم الاشتراكية
(نموذج تشيكوسلوفاكيا)

اعتمدنا فى الجزء السابق من الورقة على الدراسة الاكاديمية، وفى هذا الجزء سوف نعتمد على مشاهدات واقعية، استطاعت الباحثة استخلاصها من معايشة المجتمع التشيكى مدة اربع سنوات فى الفترة من ١٩٧٤ - ١٩٧٨ ، وهى الفترة التى انهت بها الباحثة دراستها العليا بالحصول على الدكتوراه.

وسوف نبدأ برصد أهم الأستخلاصات، يعقبها تحليل سوسيولوجى لأهم دلالاتها الاجتماعية والسياسية. الا انه من المهم قبل هذا اعطاء نبذة عن التركيبة الاجتماعية والديموجرافية للمجتمع التشيكوسلوفاكى ابان فترة الدراسة.

تتكون تشيكوسلوفاكيا من قوميتين هما القومية التشيكية فى الشمال، والقومية السلوفاكية فى الجنوب. ويمثل التشيك حولى ١٠ مليون نسمة يشكلون ثلثى السكان ويقطنون فى مقاطعة بوهيميا ومورافيا، بينما يمثل السلوفاك حولى ٥ مليون نسمة ويشكلون ثلث مجموع السكان، ويقطنون فى مقاطعة سلوفاكيا.

ويتمركز غالبية النشاط الصناعى والتجارى فى المقاطعات التشيكية، بينما يتمركز النشاط الأقتصادى الزراعى فى سلوفاكيا، وهذا يعنى أن غالبية عمال الصناعة والخدمات يتركزون فى مقاطعات الشمال والوسط (التشيكية) بينما يتركز عمال الزراعة فى الجنوب (سلوفاكيا).

هذا ومن المعروف تاريخيا أن تشيكوسلوفاكيا قبل الحرب العالمية الثانية كانت تعد من الدول الصناعية المتقدمة، اى ان علاقات الانتاج - التى كانت سائدة قبل وصول الحزب الشيوعى التشيكى الى السلطة - تعد اكثر تقدما مما كانت عليه فى روسيا قبل الثورة البلشفية. هذا وقد وصل الحزب الشيوعى التشيكى الى السلطة بأغلبية كبيرة، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وبالتحديد فى عام ١٩٤٨. وقد التزم بتطبيق النموذج السوفيتى الستالينى، دون مراعاة للظروف الخاصة بالمجتمع التشيكوسلوفاكى. وكان لهذا الالتزام اثره فى سيطرة الحزب على الدولة بأجهزتها سيطرة كاملة، والغاء الاحزاب الأخرى القائمة فى المجتمع سواء احزاب اليمين الدينى او الاحزاب الديمقراطية البورجوازية. وقد اكدت حركة ربيع براغ ١٩٦٨، اى بعد عشرين عاما من سيطرة الحزب على السلطة، انه وان استطاع ان يلغى الاحزاب شكلا، الا ان القوى السياسية والاجتماعية المعبرة عنها ظلت فاعلة فى المجتمع وعلى الاخص فى بعض تنظيمات المجتمع المدنى.

مشاهدات واستخلاصات

اولاً

ان الملاحظة الاولى السريعة على المجتمع التشيكوسلوفاكى عام ١٩٧٤، تعكس على سطحها حالة من الاستقرار الاجتماعى والاقتصادى والسياسى تتبدى فى :

ان المجتمع هو مجتمع لشعب عامل ومنتج، يشارك فيه جميع الفئات والطوائف فى مختلف مواقع الانتاج والخدمات.

- تبدو مشاركة المرأة فى العمل والانتاج واضحة ومؤثرة بشكل يلفت النظر
- توفير الخدمات الصحية والتعليمة والثقافية والترفيهية بمستوى لائق لجميع افراد المجتمع باسعار رمزية.
- الاهتمام الملحوظ بالطفولة والأمومة وتوفير كافة التسهيلات لهما.
- تكاد تختفى ظاهرة المهمشين فى المجتمع من العاطلين والمتسولين.. الخ
- انخفاض نسب الجريمة وشيوع حالة من الأمان فى الشارع .

ثانياً

الا انه بالمعايشة والاندماج داخل نسيج المجتمع بدأت تتضح ملامح عدم الاستقرار الكامن تحت القشرة السابق توضيحها. واهم هذه الملامح هى:

١- الفجوة السحيقة بين الحزب بكوادره والجماهير (العمال، والفلاحون ، والمثقفون ، والموظفون) مما كون خليطا من مشاعر الخوف والعداء ضد اعضاء الحزب فى مختلف مؤسسات الدولة والمجتمع المدنى. وتتضح اكثر هذه المشاعر حتى فى ظل اى تجمع غير رسمى، بما فيها الاحتفالات العائلية فى المناسبات المختلفة، حيث يضفى وجود عضو حزبى فى المكان احساسا بالقلق والتوتر، كما يصبح قيدا على حرية التعبير. بمعنى آخر، فقد اكتسب الحزب بكوادره نفوذا وهيبة جعلت صورته فى اذهان الناس اقرب الى الرقيب، ساعد على هذا النفوذ الهائل للاجهزة الامنية والصلاحيات الضخمة المخولة لها [١٧]

٢- تغلغل وهيمنة الحزب على كل مؤسسات الدولة فى مستوياتها المختلفة، فى الاقتصاد، والتعليم والاعلام، والجيش والبوليس مما منحه قوة هائلة جعلت عضويته مصدر نفوذ وتميز. واقتضى هذا اضفاء طابع مقدس للايديولوجية الحاكمة على نحو لا يسمح لغير معتنقيها بأى دور فى النظام السياسى.[١٨] كان من ابرز آثار هذه الهيمنة خلق ازمة على غرار الأزمة التى مر بها النظام المصرى الناصرى حول ما سمى بأهل الثقة وأهل الخبرة. اتسعت هذه الأزمة بشكل واضح بين المثقفين واساتذة الجامعات.

٣- تقييد عضوية الحزب الحاكم ومنظماته الشعبية من خلال شروط محددة، مما اضفى عليه طابعا انغلاقيا، وجعله حزب النخبة وليس حزب الطبقة العاملة كما كان مفترضا. [١٩]

٤- الغاء التمييز بين العمل اليدوى والعمل العقلى خاصة فى الأجر اثار سخط قطاع كبير من المثقفين، وولد

لديهم احساسا بالاضطهاد.

٥- مقاومة النزعة النقدية فى التفكير خاصة فى مؤسسات التعليم والأعلام والثقافة.

٦- الاتجاه الى فرض الايديولوجية الماركسية بصورة تلقينية من خلال مؤسسات التربية والتعليم، فتحولت بذلك الى مجرد نص جامد لا يعبر عن طموحات واحتياجات جماهيرية، بقدر ما يجسد صورة الدولة وجهازها القمعى. وقد تجلى الفشل فى التربية الايديولوجية فى تهافت الشباب على كل ما هو غربى سواء فى السلوك او نمط الاستهلاك.

٧- طغيان الشعور الوطنى والقومى على الشعور الأممى بشكل ملفت للنظر، وقد ساعد على تزايد هذا الشعور لدى الجماهير عاملان:

اولهما: تبنى الحزب الشيوعى التشيكى كل مواقف الحزب السوفيتى فى مختلف القضايا واعطائها طابع القدسية، بحيث يصبح الحديث عنه وعن مواقفه سابق لأى حديث عن القضايا الوطنية مهما كانت اهميتها.

ثانيهما: التدخل السوفيتى العسكرى فى تشيكوسلوفاكيا إبان احداث ١٩٦٨، وقد كانت هذه بالفعل نقطة تحول فى التطورات الاجتماعية والسياسية فى العشرين عاما التى تلتها. وليس من قبيل الصدفة ان يختار رئيس الدولة ورئيس البرلمان بعد احداث ١٩٨٨، من بين ابرز رموز حركة ٦٨، وهما فاتسلاف هافل، ودوبتشك.

فى ضوء ما تقدم، يتحتم علينا ابراز حقيقة منهجية حول موقف القوى الاجتماعية المختلفة من المشكلات والقضايا السابق سردها، فيما يمكن ان نسمية «بالموقف من النظام». وتنقسم هذه المواقف الى ثلاثة: موقف رافض، موقف مؤيد، موقف ناقد ولكنه مع استمرار النظام الاشتراكى

١- غالبية الشباب من الجنسين	رافض للنظام
٢- كبار السن	ناقد ومع استمراره
٣- غالبية سكان الريف وعمال الزارعة	ناقد ومع استمراره
٤- غالبية المثقفين والفنانين واساتذة الجامعة.	رافض
٥- عمال الصناعة والخدمات	ينقسمون بين مؤيد وناقد ورافض
٦- سكان الحضر	ويمثلون الفئة السابقة فى مواقفهم.
٧- اعضاء الحزب	ينقسمون بين غالبية مؤيدة واقلية ناقدة.

بالنظر الى التوزيع السابق لمواقف القوى والفئات المختلفة من النظام، يمكن فهم دور الانتلجنسيا التشيكية فى تحريك وقيادة حركة ١٩٨٨ بمثقفيها، وفنانيها، وشبابها.

خاتمة

لعل العرض السابق قد نجح فى تحقيق الهدف منه، فى طرح اشكاليات المسألة الديمقراطية فى التجربة الاشتراكية من خلال شكل وطبيعة الدولة ودورها الذى تحول الى حزب يعمل بطريقة بيروقراطية، فانطبق عليه وصف جرامشى فى حالة الانحطاط البيروقراطى للحزب التقدمى بأن الحزب فى هذه الحالة يكون منفذا وليس مقرراً. ويصبح تكتيكيا جهاز بوليس، وعليه فإن اطلاق اسم «حزب سياسى» عليه ليس اكثر من استعارة بحته ذات طابع رمزى» (٢٠)

واذا كان مدخل الورقة قد بدأ من حيث واقعنا العربى فى ظل اوضاع الاحزاب والقوى التقدمية، فأعود من حيث بدأنا للتأكيد على أهمية تطوير الأطر النظرية، فى ضوء متغيرات الواقع العربى، مستفيدين من التجارب الماثلة امامنا، موجهين نضالنا نحو تغييرالواقع عن طريق تفعيل دور المجتمع المدنى كمرحلة فى النضال الديمقراطى السياسى. ولتكن انتفاضة ابريل فى السودان ١٩٨٥نموذجا للدراسة والتطوير.

الهوامش والمراجع

١- كارلوس سالينارى وماريو سبنيلا، فكر جرامشى ، مختارات ، ترجمة ، تحسين الشيخ على ، دار الفارابى ، بيروت ، ص ٥٥

٢- المرجع السابق نفس الصفحة

٣- جاشينتو منيوتى سيراتى، مدير صحيفة «افانتى» الاشتراكية منذ عام ١٩١٥، ظل حتى عام ١٩٢٣ كاحد ابرز زعماء الجناح التطرفى فى الحزب الأشتراكى. فى عام ١٩٢٤ انضم سيراتى الى الحزب الشيوعى مع مجموعة مؤيدى الأممية الثالثة داخل الحزب الاشتراكى

٤- صلاح السروى ازمة النظام الأشتراكى . محاولة للفهم، قضايا فكرية ، الكتاب التاسع والعاشر، نوفمبر ١٩٩٠.

٥- نيكوس بولانتزاس ، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمة عادل غنيم، دار ابن خلدون، ١٩٨٣، ص ١٦٠.

٦- انجلز، اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، دار التقدم موسكو، ص ٢٢٤، ٢٢٥.

انظر أيضا

لينين ، الدولة فى الماركسية، ترجمة فخرى لبيب، دار الثقافة الجديدة ١٩٨٤.

٧- انجلز ، اصل العائلة، مرجع سابق ص ٢٢٧

٨- بولانتزاس ، مرجع سابق ، ص ٥٤، ٥٥

٩- امينة رشيد، انطونيو جرامشى والهيمنة بين الايديولوجى والسياسى، قضايا فكرية ، نوفمبر ١٩٩٠ . ص ١٤٢، ١٤٣

١٠- لينين، الدولة فى الماركسية، مرجع سابق ص ١٠٠- ١٠٢

١١- المرجع السابق ، ص ٦٢، ٦٣

١٢- عمر الشافعى، نحو فهم افضل للأزمة السوفيتية، قضايا فكرية، نوفمبر ١٩٩٠ ، ص ٢٠٥

١٣- بول لويس، الفكر الأشتركى فى مائة وخمسين عاما ، الجزء الاول، ترجمة عبد الحميد الدواخلى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢ ص ٢٩٤ ، ٢٩٥

١٤- المرجع السابق ص ٢٩٦

١٥- عمر الشافعى ، نحو فهم افضل للأزمة السوفيتة، مرجع سابق، ص ٢٠٦.

١٦- مدخل الى مؤلف لينين: تكتيكا الأشتراكية، دار الفكر الجديد. ، بيروت، ص ٨

١٧- وحيد عبد المجيد ، المشكلة الديمقراطية فى الدول الاشتراكية، المنار ، عدد ٦٣ مارس ١٩٩٠، ص ٥٣

١٨- المرجع السابق ص ٥٢، ٥٣

١٩- المرجع السابق ص ٥٢

٢٠- كارلوس سالينارى، وماريو سبينلا، فكر جرامشى ، مختارات، مرجع سابق ص ١٤٥.

عصـــام فـــوزى

عرض المناقشات

منذ اول ندوة عقدها مركز البحوث العربية وهو يرسم علامتى استفهام كبيرتين فى فضائنا العربى : لماذا ، وكيف . كنا نسائل مفكرينا ، لماذا يتحرك التاريخ على هذه الشاكلة المتراجعة والمأزومة ؟ وكيف ندفعه فى اتجاه البشر المنتجين ؟ لقد طرحنا السؤال على مهدى عامل ، صادق سعد ، والان نبحث عند جرامشى ، كيف نعثر على الفاعل الايجابى ، وبأية طريقة يمكنه الاتساق مع حركة التاريخ ، فهمها وتوجيهها ؟ كيف يتصدى الانسان ويصطدم ، كيف يتوحد ويقود ؟

ولاننا نعاود النظر ، فقد تركنا اولئك القانعين المطمئنين الى صواب افكار توارثوها واستناموا اليها ، وبدأنا نتحرى من جديد ، لاشئ مقدس ، لاشئ يتعالى على النقد ، صرخنا مع هاملت ، شئ عفن فى الدانيمارك ، وكانت دانيماركنا هى واقعنا العربى الراهن . فهناك بالفعل شئ ما خاطئ ، فى التاريخ او فينا ، فى الواقع او فى قدرتنا على الفعل ، فى الحقيقة او فى قدرتنا على فهمها ، وكان ذهابنا هذه المرة للاستضاءة بفيلسوف الممارسة، «جرامشى» نسأله ونحن نسأل انفسنا ، كيف نستنهض الفاعل العربى الايجابى ؟

حول الاحتياجات الى جرامشى

قبل الانتقال الى قضايا المجتمع المدنى العربى، كان من الضرورى ان يتم تمحيص الادوات المفاهيمية والتحليلية الجرامشية وتبرير استخدامها فى مجتمع له خصوصيته كالمجتمع العربى. وبالطبع كان لابد ان

يحدث توقف طويل بعض الشئ عند الرحلة التى قطعها جرامشى حتى وصل الثقافة العربية ، وقد وصل متاخرا وهذا فى حد ذاته امر يستأهل النقاش.

يعلق حمزه الزاوى على طرح د. طاهر لبيب وملاحظاته حول مجئ فكر جرامشى الى الثقافة العربية مجزءا فيقول: ازعم بان ليس فقط فكر جرامشى هو الذى وصلنا مجزءا مقسما ، لكن الفكر الاوروبى كله جاءنا مجزءا مقسما " ، ويرجع الزاوى ذلك الى الطبيعة الانتقائية للفكر العربى ، فهو فكر ليست له نظرة واضحة على التيارات والفلسفات التى تعامل معها ، فحتى الماركسية نفسها تعامل معها الشيوعيون العرب بطريقة انتقائية بل ان هناك نصوصا ماركسية لازال الشيوعيون العرب يجهلونها.

اما بشير السباعى فكان له تعليقا متكاملا حول تلك القضية ، بادئا تعليقه بقوله ان فكر جرامشى لم يصل المثقفين العرب وحدهم متاخرا ، فالاوروبيين أنفسهم ، باستثناء الايطاليين ، لم يقفوا فعليا على مخطوطات جرامشى التى كتبت منذ مرحلة السجن الاولى الا فى مرحلة متاخرة . ومن المعروف ان كتابات جرامشى لم تنشر ، حتى بالايطالية ، الا بعد الحرب العالمية الثانية، وبمبادرة شخصية من تولياتى الذى اشرف تحريريا على اصدار هذه الاعمال ، اما الترجمات الفرنسية والانجليزية فقد بدأت فى اواخر الستينيات واوائل السبعينيات.

وحول الاستخدام ، او الاحياء ، البراجماتى لفكر جرامشى ، فيرى السباعى ان المثقفين العرب لم ينفردوا بهذا المنهج البراجماتى ، فالشئ نفسه يقال فيما يتعلق باستخدام الحزب الشيوعى الايطالى لكتابات جرامشى، فلقد تساوق ارتياد الحزب لاتجاه الشيوعية الاوروبية فى محاولتها الاستقلال عن الاتحاد السوفياتى ، خاصة بعد غزو تشيكوسلوفاكيا ، مع تعميم كتابات جرامشى وترجمتها ، ان عودة الاهتمام بجرامشى جاءت متسقة مع ظهور تيار الاوروشيوعية . اذن فنحن امام استخدام براجماتى من جانب المثقفين الاوروبيين لعمل جرامشى، لكن الملفت للانتباه انه فى الوقت الذى حدث فيه تركيز الانتباه على جرامشى كان هناك مفكرون ايطاليون قدموا اسهامات على المستوى الفلسفى ، حسب مايعتقد بشير السباعى، ذات وزن اكثر اهمية بكثير من كل اسهامات جرامشى الفلسفية ، منهم "لوشيوكوليتى" . اذن فالتعامل البراجماتى مع جرامشى هو ظاهرة عالمية فى حقيقة الامر ، والسجال حول افكاره هو سجال سياسى، فقد ارادت حركة الشيوعية الاوروبية ان تفسر جرامشى تفسيرا اصلاحيا اعتمادا على التباسات حقيقية موجودة داخل كتابات جرامشى ، مركزة بشكل خاص على فكرة حرب المواقع او حرب الاستنزاف باعتبارها بديلا عن الانقلاب الثورى العنيف ، علاوة على ذلك كان اهتمام الشيوعية الاوروبية بفكر جرامشى مظهرا من مظاهر استقلال الاحزاب الشيوعية الاوروبية عن الاتحاد السوفيتى ، ومحاولة لايجاد نقطة ارتكاز فوقية فكرية مستقلة عن تراث وتقاليد الحزب الشيوعى السوفيتى.

يميل حلمى شعراوى الى الرأى الذى يتهم الفكر العربى بالانتقائية ، حيث يرى ان التعامل العربى

البراجماتي لم يقتصر على استخدام جرامش، بل هناك العديد من المفكرين اتبع معهم نفس المنهج ، وعرض حلمي شعراوي لموقف الفكر العربي من فرانز فانون . وفي هذا يعود شعراوي الى تجربته الخاصة في الكتابة عن فانون فيقول: لقد حاولت عمل متابعة لمكانة فانون في الثقافة العربية ، حيث طلب مني التحدث في ذلك في المؤتمر الافريقي حول فانون بمناسبة مرور ٢٥ عاما على وفاته ، وعندما رجعت الى ماكتب حوله ، وجدت ان هناك ندرة شديدة في تلك الكتابات . صحيح ان فانون ترجم الى العربية ، وانما تم ذلك في اطار ضيق ومرتبط بموضة كانت سائدة ، ولم يهتم اليسار العربي بدراسة قضايا فانون الاساسية : المسألة الفلاحية ، القطيعة مع الاستعمار بشكله الاوروبي، وحتى الادبيات الجزائرية غاب عنها فانون كليا ، غاب عن كتاب مصطفى الاشرف حول الدولة والمجتمع ، غاب عن كتاب الطالب البراهيمي عن الاستعمار الثقافي، اى انه غاب عن تاريخ الجزائر . لماذا حدث ذلك ، اعتقد لان المشروع العربي المطروح كان مشروع العسكرية الوطنية ، فالدولة الوطنية العسكرية لاتقبل بان يكون للمسألة الفلاحية او الفلاحين هذه المكانة التي اعطاها اياها فانون، وكذا موضوع الاستعمار، فالفهم الفانوني للاستعمار فهم بنبوى يعني بعملية ابتلاع للشعوب الافريقية ونفي تاريخها ، اما العرب فقد انحصر فهمهم للاستعمار في حدود الغزو الصليبي ... الخ، ومن هنا اقول ان الحديث عن فانون لم يخرج من اطار الحديث المصاحب لموجة صعود الثورة الجزائرية ، الا انه لم يدخل في بنية التفكير الاجتماعي الثوري في المنطقة . يرجع هذا بشكل رئيسي الى تبعية الماركسيين العرب للموديل السوفيتي ومفاهيم البروليتاريا والحزب القائد ... الخ ، بينما كانت الثورة الوطنية الديمقراطية في الهند والثورة الفلاحية في الصين تقدم نموذجا مختلفا لابد من دراسته ووضعه في اطار الماركسية ، باختصار ، اذا كنا نتكلم عن الاشتراكية العلمية فعلينا ادخال نماذج متعددة تضم فانون وجرامشي وغيرهم ممن اثروا هذا الفكر ".

حاول اشرف حسين طرح الاشكالية في جوهرها ، بما يتجاوز جرامشي كمفكر فرد ، فكان سؤاله : هل يمثل غياب جرامشي عن الفكر الماركس العربي نموذجا لغياب الاتجاهات النظرية غير السوفيتية نتيجة لسيطرة الفكر الستاليني ، ويرى اشرف ان الامر ليس كذلك ، بدليل ظهور اتجاهات ماركسية غير سوفيتية ، مادية وتروتسكية ، في المنطقة العربية ، وفي نفس الوقت فانها ظاهرة لاينفرد بها جرامشي . اذن علينا ان نتساءل حول ميكانيزم حضور هذا المفكر او ذاك في منطقة محددة ، وهذا في رأى اشرف يرتبط بطابع الاشكاليات التي تثيرها التكوينات الاجتماعية في هذه المنطقة ، فقد كان غياب جرامشي يرتبط بعدم وجود الدولة الليبرالية ، ومن ثم لم يكن هناك مجال لطرح حرب الاستنزاف طويلة المدى ، كما ان طبيعة الفكر الجرامشي كفكر اوروبي في الاساس لم يكن ملائما لتحليل مجتمع لم يتبلور فيه مجتمع مدني مستقل عن الدولة كالمجتمع العربي.

دفاعا عن اهمية الندوة ، وليس دفاعا عن جرامشي ، تحدث د. سيد البحراوي ، منطلقا من مسالة

الاستغلال البراجماتي للمفكرين الاوروبيين في الفكر العربي ، يرى د. سيد ان الندوة لاتدخل في اطار الاستخدام البراجماتي لجرامشي ، فهدف الندوة الاساسي هو اقامة معرفة علمية بجرامشي ، لان ازمة الماركسية العربية المعاصرة تجبرنا على اعادة قراءة كل ماهو متوفر من الفكر العالمي ، وليس جرامشي وحده . فالقضية اكبر من مجرد استغلال بعض مفهوماته ، بل دراسة انتاجه المعرفي ككل دراسة علمية ، وستؤدي المعرفة العلمية بالضرورة الى فائدة سياسية ولكن بطريقة مختلفة ، وترتيبا على ذلك التصور يشير د.البحراوي الى ان دور الندوة هو تصحيح التعامل البراجماتي مع المفكرين الاوروبيين ، بمعنى احداث قطيعة مع الفكر السابق الذي كان يستخدم اولئك المفكرين استخداما براجماتيا فجا.

بالرغم من ان تلك الملاحظات والتعليقات لم تكن موجهة الى ورقة د. طاهر لبيب بشكل خاص وانما كانت موجهة للفكر التقدمي العربي في عمومه ، والماركسي على وجه الخصوص ، الا ان د. طاهر اهتم بالدخول في الحوار كطرف مباشر ، بل واعتنى بالرد على التعليقات دون اغفال ايا منها.

حول وصول جرامشي الى الفكر العربي مجزءا ، يرى د. طاهر ان المثقفين الاوروبيين الكبار يصلوننا بالفعل اجزاء ، ليس جرامشي وحده ، فمن المثقفين العرب من يدخلون ماركس او جرامشي او غيرهما فلا نستطيع التعرف عليهم ، يضيعون يشوهون . اما بشأن البرجماتية ، فهي ظاهرة عامة ، والاوروبيون نفسهم تعاملوا ببراجماتية مع مفكريهم ، لكن وظيفة البراجماتية وسياقها التاريخي تختلف ، فنحن قد وظفنا ذرائعيا جرامشي في تراجعنا ، والمشكلة ليست في ان نوظفه ، لكن في اي سياق تاريخي وظفناه ، لقد وظفناه في تراجع قومي ويساري ونكسة عربية ، جاءنا جرامشي في فترة هلع ومأساه ، وهذا نوع من الاستنجاد او العزاء . مع ذلك كله ، يبقى ان جرامشي يجب ان يصبح موضوع معرفة ، يجب الاكتفى بالايديولوجيا بعد ان تحولت الايديولوجيا في بلادنا العربية الى نفي للمعرفة ، بل من الضروري ان تعود لتصبح بعدا اساسيا من ابعاد المعرفة.

اتاح وجود " انطونيو دوميو " ، نائب رئيس معهد جرامشي بايطاليا ، في الندوة ، فرصة نادرة لجمهور الندوة العربي ليتعرف على الكيفية التي ينظر بها الايطالي الى مفكره الكبير ، كان تعقيب دوميو واضحا وصريحا حيث يرى " ان جرامشي قد فسر وفهم ووظف بطرق مختلفة حسب المراحل التاريخية. بعد التحرر من الفاشية والنازية كانت هناك قراءة محددة ، وفي مرحلة اخرى كانت هناك قراءة اخرى ، وهكذا . وبالتالي فان جرامشي يمثل فكرا مفتوحا قابل للقراءة والتأويل، وعلى الرغم من ان الحزب الشيوعي الايطالي ليس له علاقة بنشر الاعمال الكاملة لجرامشي ، الا انه قد سعي واجتهد في توسيع الفضاء المعرفي لاستعمال جرامشي حتى يخرجه من حيز البراجماتية ، لذلك يرتبط مصير جرامشي في ايطاليا بمصير اليسار ، ففي مرحلة اولى اعتبر جرامشي لينين ايطاليا ، وفي مرحلة ثانية اعتبر منظر الثورة البروليتارية في اوروبا ، وفي المرحلة الثالثة نظر اليه على انه مؤسس او مجدد الماركسية في تعارضها مع الستالينية او السوفيتية بوجه عام .

في نهاية التعقيب اصبحت لغة دوميو اكثر ماساوية وكان سؤاله موجعا : " يهمنا ان نعرف ماذا سيحدث لجرامشي بعد الازمة التي تعانيها الجرامشية ، هل سيكون ملجأ لانقاذ ماتبقى ام سيهبط معها ؟ ".

المثقف والهيمنة الثقافية

تنوعت الاوراق التي تتعرض لقضايا المثقف والهيمنة . وبين سعى لتمحيص المفاهيم الجرامشية في هذا الصدد ، وتدقيقها ، ونقدها (د.فريال غزول). وبين محاولة لاستخدام بعض تلك المفاهيم في تحليل اشكاليات ثقافية عربية (فيصل دراج ، نصر ابوزيد، عصام فوزى) . وكما حاولت الاوراق ، حاول المعقبون والمتحاورون وكانت المناقشة.

جاء تعليق د. احمد الاهواني على ورقة منى انيس ليتساءل حول جدوى المفاهيم التي صاغها جرامشي في دراسته للاوضاع الطبقية للمثقفين ، وبالتحديد حول مفهومي المثقف التقليدي والمثقف العضوي ، يرى الاهواني بداية ان هذه المفاهيم قد استخدمها جرامشي في صياغته السياسية والايديولوجية لرؤية استراتيجية لحركة الطبقة العاملة . اى استخدامها لفهم حركة التاريخ من اجل تحديد اعدائه، واصدقائه وحلفائه، ومن يريد تحييدهم ، ولم تكن مجرد مفاهيم مقصود منها الوصول الى اجابات سهلة وسريعة، وبالتالي فان علينا دراسة الوضعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمثقف قبل ان نوصف ذلك المفكر الديني بانه تقليدي او ذاك الماركسي بانه عضوي.

يسوق احمد كامل عواد نقدا مشابها للكيفية التي استخدم بها د. فيصل دراج مفهومي المثقف العضوي والمثقف التقليدي في ورقته ، فاذا كان د.دراج يبدأ بمقدمة يهدم فيها المفهومين ، منطلقا من ان الدين الشعبي هو امتداد للدين الرسمي ، فان احمد كامل يتساءل بالتالي " من هو المثقف التقليدي اذن ، وما هي الثقافة التقليدية ؟ وطالما ان بمستطاع المثقف التقليدي التغلغل في الحس المشترك وفي الحكمة الشعبية ، فما دور المثقف العضوي ؟ ".

يبدو ان ورقة د. فيصل قد تفاعلت بقوة مع هموم جمهور الندوة ، حيث امتد الحوار حولها وتشابك وتعددت مستوياته، فيعلق. يسرى مصطفى على منهج تصنيف المثقفين تبعا لوظيفتهم الاجتماعية قائلا ان "الحد الفاصل بين المثقف العضوي والمثقف التقليدي لايرجع الى تمايز الوظيفة الاجتماعية لكل منهما، بل يجب ان نفتش عنه في النسق الايديولوجي الموجود ووضع المثقف داخل هذا النسق، هل هو مع الطبقات المهيمنة يكرس لثقافتها وايديولوجيتها ام يقدم ثقافة جديدة " .

وينتقل النقاش حول نفس الورقة الى قضية اكثر حساسية وتعقيدا ، هي قضية المثقف الجمعي اى الحزب الطليعي ودوره في خلق هيمنة مضادة للطبقات الحاكمة ، فترى د. فريال غزول ان دراسة د. فيصل دراج هي دراسة مدهشة لانها تحتضن جرامشي احتضانا حميما ، الا انها تدين جرامشي في اخر الامر ، لانها تمثله

كمثقف يوتوبى يعيش حلما منقطعا عن الواقع من خلال تجربة الحزب الطليعى كما قدمها د. دراج " . وتتساءل المتحدثة " هل هذه اليوتوبيا التى يدينها فيصل دراج هى يوتوبيا جرامشى ام يوتوبيا دراج نفسه ". ان مايقلق دراج فى تصورات جرامشى ، حسبما ترى فريال غزول ، هو ذلك الاعتقاد فى حدوث تغيير ميلودرامى يقوم به الحزب، فتتغير الامور وتنقلب كى يستمر التقدم فى خط مستقيم، لكن جرامشى لم يقدم فى الحقيقة هذه الاسطورة ، فلقد كان واعيا للغاية ان هناك جانبا ارتداديا فى كل استراتيجية تقدمية ، وان الطريق طويل ، وهذا مادفعه للحديث عن حرب المواقع، . وتاخذ د. فريال من احداث اوروبا الشرقية مثالا لتاكيد تصورها وذلك فى مواجهة الشعور المأساوى الذى تسيد دراسة د. دراج ، فتقول فريال " بالرغم من استيائنا لما يحدث من تغيرات فى " العالم الاشتراكى " ،لكن الا يمكن ان نرى فى هذه التغيرات شيئا ايجابيا . قد يكون هناك تخبط ، لكنها طريقة فى رفض الجمود، قد لاتكون الطريقة الصحيحة والمثلى ، لكن هناك ضرورة ان نتخبط حتى نتعلم ، وفى نظرى ، هذا التخبط دليل على الحيوية ، ففى الاتحاد السوفيتى الان حركة فعلية اوسع من تلك الموجودة مثلا فى الولايات المتحدة، التى لانجد فيها حزبا معارضا او حركة معارضة حقيقية ".

انطلق الحاضرون يبحثون فى تلك المشكلة التى عبر عنها صلاح عدلى بقوله " هل التجربة المريرة التى تحدث د. فيصل عن بعض جوانبها تجربة حتمية ؟ ام ان هناك امكانية حقيقية لوجود حزب قد يمثل الامير الجديد كما تصوره جرامشى؟ اى ان يوجد حزب حقيقى واقعى وليس مجرد يوتوبيا . اعتقد ان هذه الامكانية واردة ، بل هى الطريق الوحيد الذى يفتح باب الامل لخلق مثقف جمعى حقيقى، يكسر هيمنة الطبقات السائدة . لكن هذا لايعنى ضرورة استيعاب الحزب لكل الممارسات الثقافية بشكل تعسفى ، وانما ان يتمتع الحزب بديمقراطية حقيقية تسمح بتعدد الاراء والفكر داخله، مما يدفع بعملية الثقافة فى المجتمع ككل الى الامام.

واذا كان صلاح عدلى يؤكد على ضرورة ، بل حتمية الحزب ، فان بشير السباعى لايتفق تماما مع ذلك ، فالقضية المحورية فى رأيه هى البحث فى الشروط التاريخية التى تسمح بتحقيق الهيمنة الثقافية للطبقة العاملة على المجتمع ، ولايعتقد السباعى فى ان وجود الامير الجديد هو الشرط الوحيد لذلك، ويشير الى محاولة " ماريا انتونيتا " فى كتابها " Pour Gramsci " ادعاء ان مثل هذه الهيمنة الثقافية قد تحققت خلال الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى فى الصين بين عامى ١٩٦٥ - ١٩٦٨ ، لكن السباعى يعتقد ان ماتحقق لم يكن هيمنة ثقافية بروليتارية بقدر ماكان هيمنة لاتجاه معين داخل الحزب الشيوعى الصينى ، الاتجاه الذى كان يقوده ماو، "ثم يتساءل " كيف يمكن داخل اطار شروط مجتمعات لم تحقق تطورا رأسماليا حقيقيا ان تتحقق مثل هذه الهيمنة الثقافية، التى يرى جرامشى انها تشكل مدخلا ضروريا لتحويل المجتمع ؟ ، ويختم بشير السباعى تعليقه بالاشارة الى ان لينين يتحدث عن الثورة الثقافية وعن الهيمنة الثقافية لكنه لايرى ان هذه الهيمنة الثقافية تعد مدخلا اساسيا للثورة الاجتماعية، وبالمقارنة بين تصورات لينين وجرامشى

سنجد اننا امام معضلة يجب ان نفكر فيها جيدا.

كان رد د. فيصل دراج على الانتقادات والاسئلة التى وجهت اليه مفصلا وطويلا ، وماساويا ايضا ولقد حاولنا اختصار ذلك الرد فما استطعنا ، لذا سنورده بقليل من التدخل . يقول دراج :

" لاادعى اننى املك اجابات وذلك بسبب ، وهو انى اعتبر نفسى مثقفا ماركسيا مأزوما، وبالتالى ليس سهلا اعطاء اجابات على معظم الاسئلة . لكنى اعتقد ان الماركسية ستظل قيمة تاريخية كبرى كايديولوجيا وكعلم ، واهميتها ان تكون ايديولوجيا ، فما لم تكن كذلك ، فلن تكون اكثر من مجموعة من التعاليم المحفوظة فى الكتب، واعتقد ان الظرف الراهن لم يثبت سقوط الماركسية كعلم ، لكنه يكاد يدفعنا الى الاعتقاد انها هزمت كايديولوجيا اى كمحرك اساسى للجماهير . هذا الوضع لابد وان يصيب اى ماركسى بالارتباك . وانا اقول بوضوح اننى مرتبك والارتباك لايعنى الضياع، وانما يعنى البحث عن منظور جديد . وبالنسبة لى كان لدى سابقا اربع مسلمات رئيسية تقوم على : الانتصار الحتمى للاشتراكية ، القيمة المعرفية العلمية المطلقة للماركسية ، العداء للولايات المتحدة الامريكية ، العداء للصهيونية، واشعر الان ان النقطة الاولى والثانية هما بحاجة الى بحث اجتماعى جديد، لكن يبقى ثابتا لدى العداء المطلق للولايات المتحدة والعداء المطلق لاسرائيل. بهذا المعنى اعتبر ان هزيمة امريكا هى انتصار الشيوعية ، ولا ارى ضرورة وجود مجتمع اشتراكى حتى اقول انتصرت الشيوعية ، لكننى اقول تنتصر الشيوعية اذا سقطت الولايات المتحدة "

. بهذا المعنى لااعتقد اننى ساقدم اجابات كبيرة على الاسئلة التى طرحت ، لكن سالمح الى بعض الاجابات :

بالنسبة للمثقف التقليدى والمثقف العضوى ، يرتبط وجودهما بوجود طبقات متكونة تاريخيا . لانستطيع الحديث عن مثقف تقليدى او عضوى الا فى حال وجود طبقات متمايزة تاريخيا ، فوجود البرجوازية كطبقة متمايزة يسمح لنا بالحديث عن مثقف عضوى. ووجود طبقة عاملة متمايزة تاريخيا ولها شخصية سياسية وثقافية فاعلة يسمح لنا بالحديث عن مثقف عضوى، وفى هذا الاطار يحضرنى الشيخ الشعراوى لانه يشكل حالة شديدة الالتباس . فهو شيخ مقبول من الجماهير الشعبية المحرومة والمضطهدة ، وهو مقبول ايضا من السلطة ، وبهذا الوضع هو يشكل مثقف هجين. مثقف هجين بسبب هجينية الطبقات الاجتماعية ، فلا وجود لطبقة برجوازية متسقة ومتجانسة فى الواقع القائم ، ولا وجود ايضا لطبقة عاملة متجانسة ومتسقة.

الامر الاخر المهم، هو انه لايمكن الحديث عن المثقف الا فى علاقته بالدولة ، فما هو شكل الدولة القائم الذى يسمح بوجود الشيخ الشعراوى كمثقف سلطوى ويسمح ايضا بممارسات علمانية ويسمح بالتعددية الحزبية. معنى ذلك ان هشاشة الطبقات الاجتماعية تشير من جديد الى هشاشة السلطة السياسية القائمة، وبهذا الوضع فنحن فى ظرف انتقالى . والانتقال لايعنى بالضرورة التقدم نحو الايجابى ، حيث يمكن ان يتجه اتجاها سلبيا . لدينا دولة انتقالية وطبقات انتقالية ومثقف انتقالى ، ولانه انتقالى فهو يتضمن العضوى والتقليدى فى نفس الوقت.

اما بالنسبة لمفهوم الحزب ، فاذا اخذنا بمقولة لينين " الممارسة هى معيار الحقيقة " فاين هو الضامن لان يستطيع الحزب قيادة الناس الى مصيرهم . من النقاط الضعيفة جدا فى النظرية الماركسية هى غياب مفهوم الحزب . ومن يقرأ ماركس وانجلز ولينين بدقة لايجد لديهم نظرية حول الحزب . معنى ذلك ان الماركسية قد استوردت مفهوم الحزب من حيث هو مفهوم برجوازى وحاولت ان تعطيه مضمونا جماهيريا . لكن هذا المضمون بدلا من ان يفكك المفهوم ويعيد تركيبه من جديد ، ادى الى شكل بيروقراطى متخبط غير قابل للتطوير بسبب الممارسات الستالينية . وبهذا المعنى ، فان البحث عن مفهوم الحزب هو بحث عن تاريخ الاحزاب الشيوعية ومن اجل ان تطور مفهوم حزب جديد بمعنى جديد، علينا ان نقوم بقراءة جماعية لمفهوم الحزب الشيوعى فى تاريخ ممارسته للسلطة وفى تاريخ اخفاقاته ونجاحاته.

اما بالنسبة لما اثير حول اليوتوبيا ، فاعتقد اننى اقوم بنوع من الاستبدال ، لقد كنا فى البداية نركز على الجانب السياسى والعلمى فى الماركسية وذلك من اجل تحويل سريع للمجتمع . اما الان ، وبسبب اليوتوبيا التى اتهم بها والتى اعتبرها شيئا جميلا على اية حال ، فانا اركز على القيمة الاخلاقية والمعنوية للماركسية. ولما كان هناك مايدفع الماركسية الى التراجع والانحسار ، فعلى المدافعين عم العدالة الاجتماعية ان يقوموا بنوع من التبدل . بهذا المعنى ، انا حاليا مدافع شديد عن الماركسية ولكن من المنظور الاخلاقى ، فهى تشكل الان قيمة اخلاقية وثقافية عظيمة ، لكن لدى تشكك حول الجوانب السياسية والمعرفية تظل بحاجة الى بحث جماعى . بشأن اليوتوبيا ، فيوجد عنصران اساسيان عند جرامشى : عنصر الفلسفة وعنصر التاريخ ، فهو قارئ جيد للوركس والفلسفة الاوروبية بشكل عام ، كما انه كان ماخوذا بدراسة التاريخ . فدرس الثورة الامريكية ، والثورة الفرنسية ، والثورة الايطالية ، والتحولات فى بريطانيا . واعتقد ان دراسته العميقة للتاريخ كانت تدفعه باتجاه فكر سياسى مبدع ، الا ان الجانب الفلسفى كان يدفعه نحو اليوتوبيا . لا يختص هذا بجرامشى وحده وانما يختص بالماركسيين عموما ، فماركس الشاب تحدث عن الانسان الشامل ، الانسان المطلق ، الانسان المكتمل ، كما تحدث لوكاتش عن الوعى المتسق ، الكلية الاجتماعية الجميلة الخالية من التناقض . ربما ينتج هذا الجزء الفلسفى نوعا من اليوتوبيا . لقد كان جرامشى يستهدف وحدة الانسان الكامل الذى يستطيع تملك العالم بشكل واع ومتسق انطلاقا من الفعل السياسى اليومى . وتحدث ايضا عن الطبقة العاملة كطبقة متسقة ذات فلسفة بها انسجام وتناغم ومنطقية ، وتقوم هذه الطبقة بتوحيد المجتمع ليصبح هو الاخر متسقا ومتكاملا ، وصولا الى توحيد البشرية . اعتقد ان هذا الحلم ، على الرغم من البعد النبيل الذى يميزه ، يتضمن شيئا ما غنائى . وانا اميل الى ان تتضمن الفلسفة شيئا من اليوتوبيا ، وربما علينا بسبب ذلك ان نخلق حوارا بين الماركسية وفلسفات جميع المضطهدين فى العالم. يجب ان تتضمن الماركسية عصر التنوير العربى ، وعبد الله النديم ، وطه حسين ، وفرانز فانون ، وثقافة امريكا اللاتينية. وربما تدفعنا فلسفة المضطهدين ، بكل مماتحتوى من خبرة تاريخية ، الى شكل جديد من الحزب السياسى . يجب البحث عن شكل

جديد من العمل السياسى الجماعى ، وتوسيع الماركسية بحيث تصبح ثقافة المضطهدين فى الارض . ويجب ان يتم التاكيد على البعد الثقافى والتاريخى العالم ثالثى فى مواجهة هذا التمركز الاوروبى العنصرى . ان مانراه حاليا هو نوع من المركزية الاوروبية المقادة امريكيا والتى تميل الى امركة العالم . تمركز يندرج فيه الاتحاد السوفيتى واوروبا الشرقية بعد مايسمى " البروسترويكا " ، وهذا الوضع يحتاج ايضا الى اصلاح سياسى ، ، الاصلاح المعرفى يتجلى فى جمع ثقافة المضطهدين ، ويتجلى الاصلاح السياسى فى البحث عن صيغ جماهيرية جديدة للعمل السياسى " .

صناعة المثقف الدينى التلفيقى

لعل اشارات د. فيصل دراج الى الطبيعة التناقضية المعقدة لمثقف دينى راهن ، هو الشيخ متولى الشعراوى، تقربنا من فهم تلك العلاقة التى تربطه بواقعه السياسى الاجتماعى والتماثلات بينهما ، او كما يقول د. دراج فى توصيفه : مثقف دينى هجين نتاج لواقع اجتماعى طبقى هجين . لكن يبدو ان التلفيقية فى الفكر الاسلامى تمتلك تاريخا اقدم بكثير، فالدراسة التى قدمها د. نصر حامد ابوزيد حول الامام الشافعى كممثل ، او بالاحرى مؤسس، المدرسة الوسطية التلفيقية فى الفكر الاسلامى ، تضئ لنا الخلفية الثقافية والميراث الايديولوجى لمثقفينا الدينيين المعاصرين امثال الشيخ الشعراوى وغيره من المتحدثين باسم المؤسسة الدينية الرسمية . ومن هنا اثارت دراسة د. ابو زيد حوارا واسعا جاء جزء منه فى شكل اسئلة للاستيضاح.

ينطلق د. عمار بلحسن من الدراسة ليسأل ، هل يمكننا القول بكثير من الجرأة ان السنة كما وصلتنا ونقرأها الان هى عملية وضعت تاريخيا ؟ هل هى نتاج تاريخى ، شئ بشرى وليس مقدس ؟ اما سمير الجندى فلا يتفق فحسب مع ماذكره د. ابوزيد بشان الدور الذى لعبه الامام الشافعى فى دفع مجرى السنة لتخدم اهدافا سياسية عصبوية قبلية والتكريس لهيمنة قريش على جموع المسلمين ، بل يرى مختلفا فى هذه الجزئية مع د. نصر ابوزيد ، ان هناك نصوص دينية ، فى القرآن والاحاديث ، تشير الى قرشنة الاسلام ، ففى تفسير ابن كثير نقرأ هذا الحديث " فضل الله قريشا لسبع خصال ، لان فيهم النبوة والسقاية والرفادة .." وفى مسند احمد بن حنبل نجد حديث يقول " الناس تبع لقريش فى الخير والشر " وغيرها كثير ، ويضيف . ان مسالة القرشنة ليس شرطا ان ترد فى نصوص دينية ، اذ يمكن ان نعثر عليها فى بعض الممارسات. ففى سيرة ابن هشام نجد انه عندما اعلن الكاهن العربى " سواد بن قارب " اسلامه ذهب الى الرسول ومدحه باشعار تعلى من نسبه القرشى ، وتقبل الرسول هذا الثناء بسعادة ، ويصف ابن هشام الموقف بقوله إن الرسول ضحك حتى بانت نواجذه وقال " افلحت ياسواد ".

حاول حلمى شعراوى الاستفادة من ورقة د. ابوزيد فى تحرى اشكاليات الواقعة الدينية الراهنة وبوجه خاص اشكالية العلاقة بين الدين الشعبى والمؤسس ، فاذا كان الدين الشعبى يتسم بالطابع التلفيقى كما اشار

بعض الباحثين من قبل ، فكيف تنظر الى انجاز الامام الشافعي الذي يتسم هو الآخر بالتوفيقية ، هل نعتبره قد قدس السنة ورفعها الى مستوى النص ، ام جعل النص ملكا للشارع بهذه العملية التوفيقية ؟ والى اى حد يمكن لاسلام الشارع (الشعبى) ان يكون متناقضا ، او متوافقا ، مع الاسلام السياسى فى المنطقة العربية؟

وفي رده على الانتقادات والاسئلة التى وجهت اليه، قال د. نصر ابوزيد ان قريش كانت تتمتع بعناصر القوة التى تفسر ظهور الاسلام فيها ، وهو رأى قال به ابن خلدون قبل ذلك ، فلم يكن من الممكن ادعاء النبوة فى قبيلة غير قريش ، " فهى القبيلة المسيطرة على طرق التجارة فى الجزيرة العربية كلها ، وكانت تتمتع بسيطرة ثقافية وفكرية قبل نزول الوحى ، فالقرشية وقوتها تفسر سوسيولوجية الوحى نفسه ، لكن محاولة قريش اعادة تفسير الاسلام لمصالح قبلية امر يتناقض مع الاسلام نفسه وهاتان نقطتان مختلفتان " . وردا على ما اشار اليه سمير الجندى ، قال د. ابوزيد ان " المرويات التى ذكرها هى ناتج توسيع مفهوم السنة الذى قال به الامام الشافعى . والامام الشافعى هو اول من تكلم عن فضيلة قريش ، ويجب ان ناخذ كل هذه الاحاديث ماخذ الحذر ، وايضا كل ماورد فى تفضيل المدن ، وتفضيل القبائل ، وتفضيل قوم على قوم ، لان الصراعات القبلية انتجت مادة هائلة جدا من الاحاديث . واذا كان الاسلام قد اراد القضاء على العصبية القبلية ، فانه اقر عصبية اخرى هى العصبية الدينية ولم يتخل عن العصبية القبلية تخليا كاملا ، وهذا يفتح الباب لاى عصبية ان تستولى على الاسلام وتؤدلجه لصالحها " .

وانتقل د. نصر الى مناقشة الوضع التاريخى للسنة ، وفى رأيه اننا قد اصبحنا الان علميا فى موقع لانتردد فيه ان نقول ان النصوص الدينية جميعا نصوص تاريخية ، بما فى ذلك القرآن . واستند د. نصر الى وقائع من علوم القرآن نفسها : " اسباب نزول القرآن منجما على بضع وعشرين سنة ، ارتباط الآيات بالمناسبات التى نزل فيها ، النسخ ، تغيير الحكم طبقا لتغيير متطلبات الواقع ، نزول النص باللغة العربية واللغة العربية منتج اجتماعى تاريخى ثقافى . ان الله قد تحدث فى النص بلغتنا ، وما دام بلغتنا فقد فهمناه ، ومادمنا فهمناه اصبح نصا بشريا . هذا على مستوى النص الثابت تاريخيا ، اما على مستوى السنة فقضية وضع الحديث هى قضية واسعة للغاية ، ساهم فيها الامام الشافعى بتوسيعه للنص ، فهو وان جعل السنة مشرعة الا انه حين لايوجد نص يؤلف نص ".

وحول العلاقة بين قطبى الدين الشعبى والرسمى، يرى د. نصر ان " الوسطية التى اقرها الشافعى ليست الوسطية التى تقال عن الدين الشعبى ، فالدين الشعبى منحاز لمصالح البشر على حساب الجامع ، لكن وصم الدين الشعبى بانه دين وسط ، ووصم الدين الاسلامى بانه دين وسط ، هو وصم بدأ من محاولة ادلجة الاسلام واستغلاله من قبل السلطة السياسية بغض النظر عن توجهاتها الدينية . اما بالنسبة لجماعة الاخوان المسلمين فهم يتبنون هذه الوسطية لكنها وسطية غير علمية ، لان العلم انحراف وتطرف ، المعرفة العقلية العلمية تطرف . يثور احيانا نقاش مفاده ، هل نستند الى العقل ام نستند الى النص ؟ لكن هل هناك شئ اخر غير العقل

يمكنك من فهم النص ، فى واقع الامر ليس امامنا غير العقل فى الحالتين . لكن الوسطية اصبحت نهجا بعد ان اسسه الشافعى ، نهجا يعاد انتاجه من عصر الى عصر ، اعيد انتاجه على يد ابى الحسن الاشعرى ، وعلى يد الغزالى ، ويعاد انتاجه الان فى نظريات تقول ان الحضارة العربية الاسلامية حضارة وسطية ، والوسطية هنا معناها ان تاخذ من هذا بطرف، وتاخذ من هذا بطرف، ولاتحسم اى قضية. فانت لست مع اليمين ولست مع اليسار وانما انت فى الوسط . الجماعات الاسلامية وهى جماعات متطرفة من وجهة نظر الاسلام السياسى ، هى فى الحقيقة وسطية بالمعنى الدينى الذى اسسه الامام الشافعى ، وكل اعضاء هذه الجماعات لايستندون فى حواراتهم الى القرآن قدر ما يستندون الى الاحاديث وذلك لان عملية وضع الحديث كانت هائلة جدا بحيث تسمح بحركة واسعة ، ولانه فى النهاية هو النص الواسع الذى يستوعب كل الوقائع بحسب ماتم على المستوى التاريخى ".

نحو ثقافة جديدة

كان واقع الهيمنة الثقافية الرجعية يطرح بالحاح قضية بناء ثقافة جديدة ، شعبية بالفعل ، وهذا ماحاولت د. فريال غزول التعرض له فى قسم من ورقتها بدراسة موقف جرامشى من الثقافة الشعبية . وكان للدكتور فيصل دراج تعقيبه على ذلك ، فلقد اشارت د. فريال فى ورقتها الى ان " جرامشى دعا الى ثقافة جديدة ولم يدع الى ادب جديد " ، ويرى د. دراج ان جرامشى دعى الى خلاف ذلك " لاننا نستطيع ان نجد فى بعض السطور لديه عبارة " علم جمال شعبى وطنى " . وبهذا المعنى كان جرامشى يؤكد على ضرورة وجود ادب جديد ، ولكن كيف ؟ ان معنى الادب الجديد عنده هو استعادة الادب الشعبى الموجود والمتوارث ، ولكن باعادة صياغته من خلال الهموم اليومية التى تؤرق الانسان العادى . لقد كان جرامشى يدعو الى ادب جديد ، ولكن بالمعنى التاريخى ، بمعنى استعمال المواد الادبية الموجودة تاريخيا بمنظور شعبى جديد . واذا عرفنا ان جرامشى كان الداعى الاول لكسر تراتبية المعرفة ، والداعى الاول لمعرفة جديدة يشترك فيها كل من المجتمع والصفوة ، والداعى الى دمج الفلسفة العليا او العالمة بالفلسفة الدنيا ، فمعنى ذلك انه كان يدعو الى ادب جديد يتم فيه كسر المرتبية القائمة بين الادب الارستقراطى والادب الشعبى ويتغير دوره بحيث يؤدى مهاما شعبية جديدة. لقد دعى جرامشى بالتاكيد الى ادب جديد ، ولكن ليس بالمعنى الشكلى الذى يبحث عن تقنية جديدة له علاقة بالهموم اليومية للجماهير ".

يبدو ان النقد الذى وجهه د. فيصل لدراسة د. فريال غزول قد اصاب مساحة فى الرؤية الجرامشية ليست على درجة كافية من الوضوح ، حيث اصرت د.فريال فى ردها ان جرامشى لم يطالب بادب جديد ، وانما طالب بالصراع من اجل ثقافة جديدة ستفرز بالضرورة ادبا جديدا . ومن ناحية اخرى رأت انه - اى جرامشى - لم يقبل الادب الشعبى كما هو ، بل كان ناقدا له . وهنا كان لابد للباحثة ان تتناول بقدر من التفصيل مفهوم

قائمة مطبوعات
مركز البحوث العربية
للدرسات والتوثيق والنشر

١- مصير القطاع العام في مصر	د. فؤاد مرسي	١٩٨٧
٢- المشكلة الطائفية في مصر	تحرير د. لطيفة الزيات وآخرون	١٩٨٨
٣- سكان مصر	د. وداد مرقس	١٩٨٨
٤- ازمة مياة النيل	د. رشدي سعيد وآخرون	١٩٨٨
٥- ببليوجرافيا الطبقة العاملة المصرية	إعداد اشرف حسين	١٩٨٨
٦- ندوة حول إجراءات الاصلاح الاقتصادي في الجزائر	د. احمد هني	١٩٨٨
٧- ثلاث قراءات سوفيتية في البيريسترويكا	ترجمة عصام فوزي	١٩٨٨
٨- المدرسة الاشتراكية في الصحافة	د. عواطف عبد الرحمن	١٩٨٨
٩- قراءة نقدية لكتابات ناصرية	د. عبد العظيم انيس	١٩٨٩
١٠- الاوراق الكاملة لندوة الفكر والممارسة المهداه إلى مهدي عامل		١٩٨٩
	نشر مشترك مع دار الفارابي ببيروت	
١١- المجتمعات التابعة والتنمية المستقلة	مصطفي نور الدين عطية	١٩٨٩
١٢- البيريسترويكا في عيون الآخرين		١٩٩٠
١٣- المسار الاقتصادي في مصر وسياسات الاصلاح		
دراسات نقدية في الأزمة الاقتصادية	د. ابراهيم العيسوي	١٩٩٠
١٤- دليل قرارات المجلس الاقتصادي والاجتماعي العربي	اعداد : ابراهيم برعي	١٩٩٠
١٥- ثقافة المقاومة ومواجهة الصهيونية (أعمال ندوة لجنة الدفاع عن الثقافة القومية		١٩٩٠
١٦- الانتخابات البرلمانية فى مصر	تحرير: د. أحمد عبد الله	
	نشر مشترك مع دار سينا للنشر	١٩٩٠
١٧- من لا يعرف شيئا فليكتب		
خربشات رجل شارع من بلاد النفط	محمد عبيد غباش	١٩٩٠

١٨- الموقف من القص فى تراثنا النقدى   د. ألفت كمال الروبى   ١٩٩١

١٩- أزمة الاسلام السياسى

الجبهة الاسلامية القومية فى السودان نموذجاً   د. حيدر إبراهيم   ١٩٩١

٢٠- اليسار المصرى وتحولات الدول الاشتراكية   اعمال ندوة عقدت بالمركز

٢١- محمد على دوس ، حياة موارة فى العمل السياسى العربى الافريقى

(سيرة ذاتية ترجمة   د. أحمد محمد البدوى   ١٩٩١

٢٢- قضايا المجتمع المدني فى ضوء فكر جرامشى   (طبعة القاهرة)   ١٩٩٢

٢٣- من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة الوطنية   د. سمير أمين   ١٩٩٢

٢٤- المسألة الفلاحية والزراعية فى مصر   ١٩٩٢

٢٥- العمال والحركة السياسية فى مصر   جويل بنين ، زكارى لوكمان

ترجمة أحمد صادق سعد   ١٩٩٢

كراسات كوديسريا بالعربية

١- التكيف الهيكلى والأزمة الزراعية فى أفريقيا   ثانديكا مكانداويرى

ترجمة د. حسن أبو بكر   ١٩٩٢

٢- الحركات الاجتماعية والعملية الديمقراطية فى أفريقيا

م. مامدانى،   ث.مكانداويرى،   وامبا ديا وامبا   ترجمة أشرف حسين   ١٩٩٢

٣- المنظمات الفلاحية فى أفريقيا   ديسالجين رهماتو   ترجمة : على فهمى   ١٩٩٢

٤- الجيش والعسكرية فى أفريقيا   ثانديكا مكاندويرى ، ترجمة : عمر شافعى   ١٩٩٢

٥ - الصراعات الأثنية فى أفريقيا   أكوادبا نولى   ترجمة عادل شعبان   ١٩٩٢

نشرات

١- نشرة البحوث العربية

٢- مختارات الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية

٣- مختارات المجلس الأفريقى لتنمية البحوث الاقتصادية والاجتماعية

كان لابد أن يقوم مركز البحوث العربية، والجمعية العربية لعلم الاجتماع، بمغامرة مشتركة لطرح مفهوم المجتمع المدنى طرحا صحيحا فى العالم العربى، ذلك لأن المفهوم ليس جديداً بأى حال إلا فى المجتمعات التى تفتقده، مثل مجتمعاتنا العربية، لأنه عميق فى الفلسفة الحديثة، مثالية ومادية، مثلما هو موضع صراع بين القوى الليبرالية والتقدمية فى أنحاء مختلفة من العالم.

وكنا نعرف أن انطونيو جرامشى ، الشاب الإيطالى (مواليد ١٨٩١)، هو الذى انتقل بالموضوع كله إلى عالم الاجتماع والثقافة العامة والسياسة، ودخل به صراع حياته ضد فاشية موسولينى، وضد اضطهاد الشمال الإيطالى الصناعى للجنوب والريف المقهور، وكشف به أبعاد الثقافة الرجعية المهيمنة فى ظل هيمنة الرأسمالية الكبيرة وسيادة إيديولوجيتها واستغلالها لمفهوم المجتمع المدنى نفسه. وهو الذى كتب عنه آلاف الصفحات فى سجنه منذ ١٩٢٦ حتي مات فى مشغل السجن - أبريل ١٩٣٧..

ولأن كل هذه القضايا ليست بعيدة عن هموم بلادنا، ولأن المفكرين الكبار في عالمنا هم جزء من تراث النضال الإنسانى فى كل مكان، فقد تعاون المركز مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع ليختبرا معاً قضـ[illegible] المدنى العربى فى ظل فكر وخبرة جرامشى، فى محاولة تطو[illegible] كلها لمتطلبات الواقع العربى.

مركز البحو[illegible]